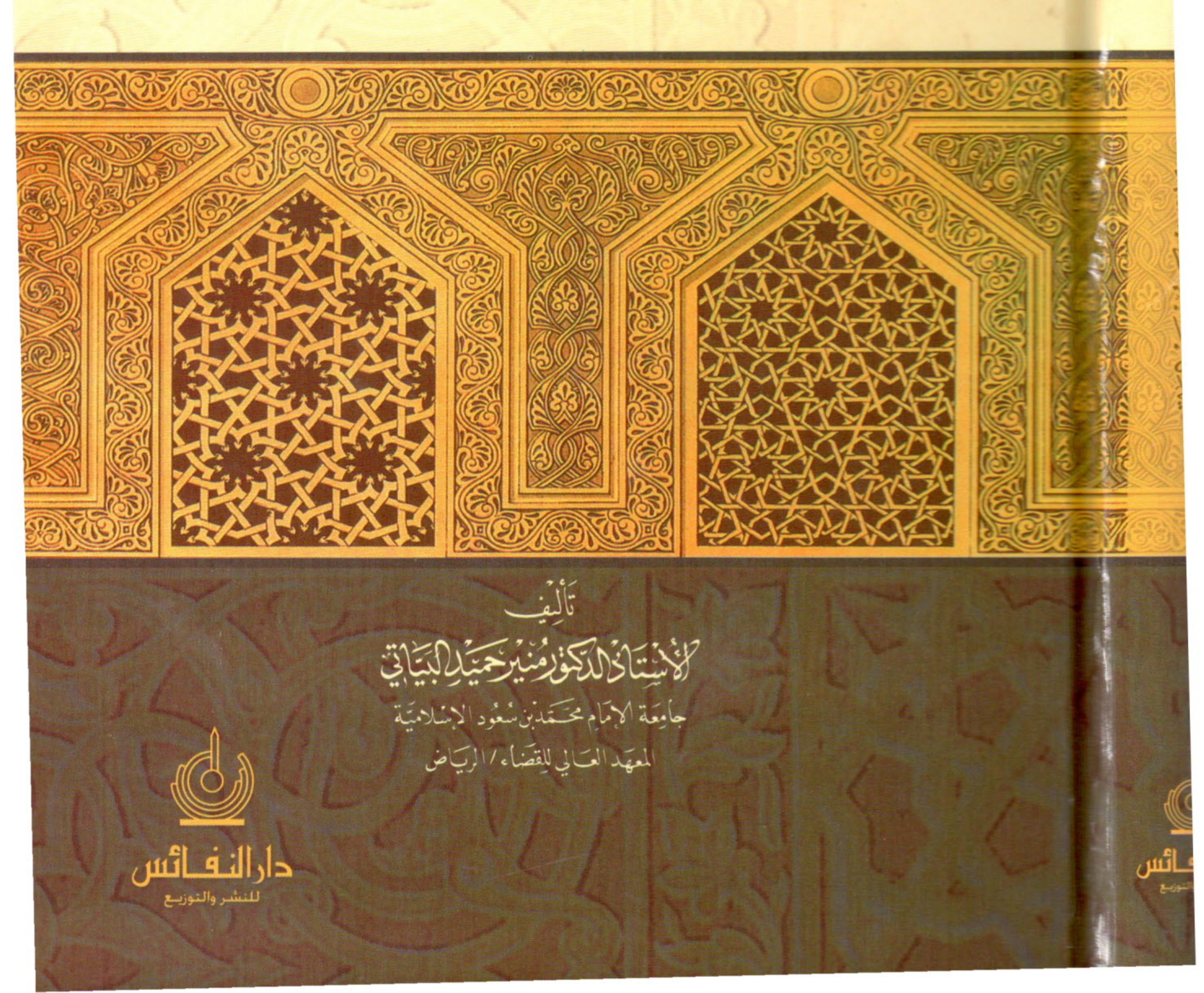
النظام السياسي الإسلامي

مُقارناً بالدولة القانونيّة

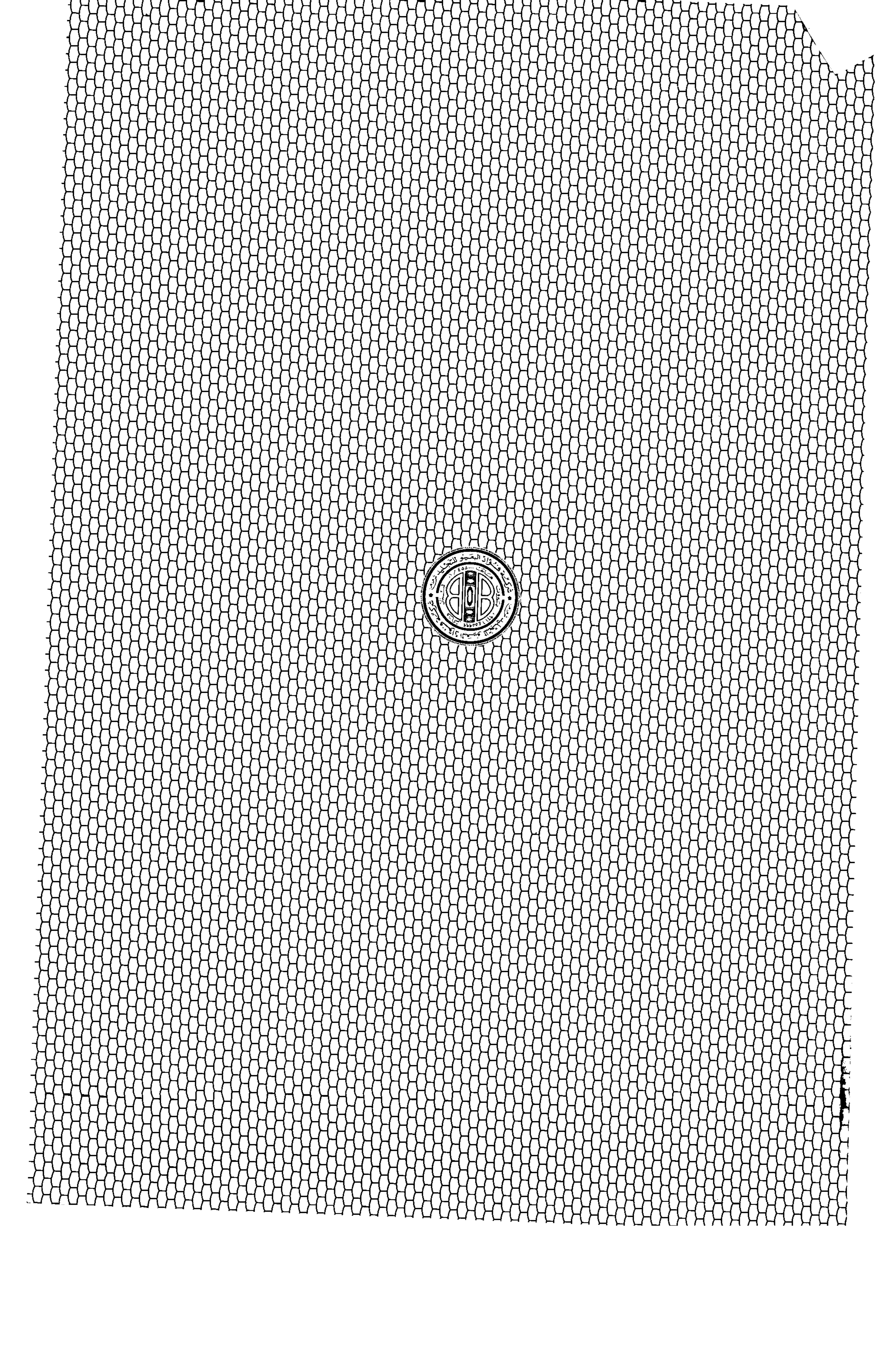
دراسة دستوريّة شرعيّة وقانونيّة مقارنة



تأليف

الأستاذ الدكتور منير حميد البياتي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
المعهد العالي للقضاء / الرياض

دار النفائس
للنشر والتوزيع



النظام السياسي الإسلامي

مقارناً بالدولة القانونية

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

الطبعة الرابعة

مزيدة و منقحه



العبدلي/ مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب ٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن
هاتف : ٠٠٩٦٢٦٥٦٩٣٩٤٠
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٥٦٩٣٩٤١
Email: ALNAFAES@HOTMAIL.COM
www.al-nafaes.com

النظام السياسي الإسلامي

مقارناً بالدولة القانونية

دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة

تأليف

الأستاذ الدكتور منير حميد البياتي

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المعهد العالي للقضاء / الرياض

سابقاً: عميد كلية الحقوق وأستاذ القانون العام بجامعة الزرقاء الخاصة - الأردن

رئيس قسم الفقه وأصوله وأستاذ الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

أستاذ الشريعة والقانون وأستاذ الدراسات العليا بجامعة بغداد



دار النفائس

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

آراء الخبراء من أساتذة جامعة بغداد
بهذا الكتاب، وتوصية جامعة القاهرة بشأنه

أولاً: مقتطفات من تقرير الخبير الأول[1]:

«١ـ إن الدراسة التي احتوتها هذه الرسالة تتسم بالسعة والشمول والإحاطة والعمق والاستنتاج، وتقعيد القواعد، وردّ الفروع إلى الأصول، واستخلاص النتائج من المقدمات.

٢ـ لقد كان صاحب الرسالة موفقاً إلى حد كبير في استنتاجاته، متبعاً أسلوب البحث العلمي في جميع أبحاث الرسالة.

٣ـ كان تنظيم وتبويب أبحاث الرسالة في مستوى عال من الجودة والوضوح مما يسهل على القارىء السير مع المؤلف خطوة خطوة.

٤ـ إن هذه الرسالة إذا ما تم طبعها ونشرها ستسد فراغاً وتقدّم عوناً للباحثين والمعنيين بالدراسات الشرعية والقانونية على حد سواء، وتحقق فائدة علمية مؤكدة إن شاء الله بما تعرضه من معاني الشريعة الإسلامية وفقهها العظيم المتعلق بأبحاث القانون الدستوري».

ثانياً: مقتطفات من تقرير الخبير الثاني[2]:

«. . . وقد تناول المؤلف كل هذه الأمور ـ أبواب الرسالة وفصولها ـ بالبحث العميق والمناقشة الشيقة في دراسة مقارنة بين الفقه الدستوري الغربي والنظام السياسي الإسلامي . . .».

«* تميزت الرسالة بالبحث عن الحقيقة والأمانة التامة في العرض. . .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبدالكريم زيدان، أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق ورئيس قسم الدين بكلية الآداب سابقاً بجامعة بغداد.

(٢) الأستاذ عبدالباقي البكري، أستاذ بكلية القانون والسياسة بجامعة بغداد.

* كان لدراسة التشريع الإسلامي في أصوله وروح التحليل والنقد المكان الأسمى في هذه الرسالة فقد أولى المؤلف هذه الأمور اهتماماً أكثر من عنايته بسرد الوقائع التاريخية التي لا تعتبر في أغلبها تطبيقاً سليماً لمبادىء الشريعة الغراء.

* استعـان المؤلف بقواعد علم أصول الفقه الإسلامي في الترجيح بين الآراء وفي استنباط أحكام جديدة بناها على الأصول الشرعية المعتمدة، وقد اجتهد في بعض المواطن إيماناً منه بأن الاجتهاد جزء من نظام الشريعة الإسلامية وإن قفله لم يستند إلى سند شرعي، وكان موفقاً فيما اجتهد.

* وفّق المؤلف إلى مدى بعيد في نقل الفقه الدستوري الإسلامي من مصادره المتعددة إلى اللغة الدستورية الحديثة على نحو يسر فهمه والإحاطة علماً به.

* هدف المؤلف في رسالته إلى إدراك الأغراض الآتية:

١ـ الكشف عن جوانب في الفكر الإسلامي لم تحظ بالعناية الواجبة من قبل فقهاء المسلمين أو رجال القانون هي جوانب الفقه الدستوري. . .

٢ـ التأكيد على أن فكرة الدولة القانونية، أي الدولة الخاضعة للقانون هي خَلْق الشريعة الإسلامية، فقد كانت هذه الفكرة غائبة عن مسرح التنظيم السياسي قبل الدعوة الإسلامية. . . ومن الشرق الإسلامي انتقلت الفكرة إلى الغرب، وكان للنظام السياسي الإسلامي الفضل في انتقال أوربا من العصور الوسطى ونظام الإقطاع إلى العصر الحديث والتنظيم الدستوري.

٣ـ رسم الصورة المثلى للدولة القانونية من حيث مقوماتها وتنظيم أجهزتها وشروط الولايات فيها في النظام السياسي الإسلامي استنباطاً من النصوص الكريمة والسوابق الدستورية الإسلامية وشروح العلماء المسلمين وعدم الاكتراث بالوقائع التاريخية وسير الحكام التي صدرت عن أهوائهم. . .

٤ـ مقارنة ما انتهى إليه فقهاء القانون الدستوري بما انتهى إليه علماء المسلمين من بحوث في مقومات الدولة القانونية وضمانات تحقيقها، وهي مقارنة تبرز روعة القيم الدستورية الإسلامية وتفند وصمة الاستبداد التي وصم بها المستشرقون النظام السياسي الإسلامي والذين اعتمدوا في أحكامهم على الانحرافات في تطبيق الشريعة الإسلامية لا على مبادئها وأحكامها في ذاتها.

* الرسالة من حيث أهميتها: تتجلى أهمية الرسالة في نواح ثلاث:

أولاها ـ أنها محاولة رائدة في درب النهوض بالفقه الدستوري الإسلامي وهو جانب في الفقه الإسلامي يجهله أغلب المثقفين ويتجاهله أكثر الباحثين، وواضح أن الإلمام به يُعد عنصراً هاماً من عناصر الثقافة العربية القانونية والفقهية والاجتماعية.

ثانيتها ـ أنها خطوة رائعة لإبراز فضل الشريعة الإسلامية في خلق مفهوم الدولة القانونية وبيان جلال مبادئها عند مقارنتها بالقيم الدستورية الليبرالية. والنجاح في ذلك يزيد المرء اعتزازاً بتراثه القومي ويسد ثغرة تسرب من خلالها الفكر الغربي لإضعاف ثقتنا بتراثنا وليمهد الطريق لاستعمارنا فكرياً وهو أخطر صنوف الاستعمار.

ثالثتها ـ أنها محاولة موفقة في التنسيق بين النظام الدستوري الإسلامي وبين مقتضيات عصرنا...

* الجهات الرسمية التي يهمها مضمون الرسالة:

أرى أن هذه الرسالة على جانب كبير من الأهمية العلمية والاجتماعية، وتبرز أهميتها في نطاق الثقافة القانونية والفقهية الإسلامية وفي مجال التوعية الاجتماعية والسياسية، وأهميتها لا تقتصر على المعنيين بالدراسات الدستورية فحسب وإنما تتعداهم إلى طوائف المثقفين كافة لأنها تيسر للمرء الإلمام بجانب من المعرفة قد يخفى على الكثيرين ولأنها تزيد المثقف اعتزازاً بتراثه وتبصره بمفهوم الدولة القانونية ومفاد مبدأ الشرعية ومجال مشاركة الشعب في ممارسة السلطة. إن هذا الضرب من المعرفة يعتبر في رأيي عنصراً هاماً من عناصر الثقافة العامة تصقل شخصية المرء وتزيد أفقه اتساعاً ومداركه نضجاً.

وإذا كانت أهمية هذه الرسالة تبدو واضحة لطوائف المثقفين فإنها تتعلق في الوقت نفسه بالوزارات والمؤسسات المشرفة على الثقافة القانونية والفقهية والاجتماعية أو المعنية بها، كوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وكوزارتي العدل والأوقاف، وكالكليات والمعاهد المعنية بالدراسات الإنسانية».

ثالثاً: توصية كلية الحقوق بجامعة القاهرة[٣]:

«... ونظراً ما لهذه الرسالة من فائدة علمية وثقافية فإن الكلية توصي بطبعها ونشرها على نفقة جامعة بغداد».

---

(٣) بكتابها المؤرخ في ١٣ـ١ـ١٩٧٧ الموجه إلى رئاسة جامعة بغداد.



تقديم

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين وهو خير معين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين. . وبعد:

فإن أي مجتمع لا بُدّ له من سلطة تنظم أمره وتدبر شؤونه «لأن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع أي لا بُد له من الاجتماع»[١] وإذا اجتمعوا فلا بد لهم من السلطة «فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم»[٢] فالسلطة السياسية تعد ظاهرة اجتماعية في المقام الأول لأنها لا يتصور وجودها خارج الجماعة، كما لا يتصور قيام الجماعة دون السلطة[٣].

وهكذا كان الأمر بالنسبة للجماعة المسلمة إذ أقام النبي ﷺ دولة في المدينة المنورة هي الدولة الإسلامية، ثم كانت دولة الراشدين امتداداً لها، وكانت هذه الدولة الأساس لنشر الإسلام والحضارة الإسلامية حتى تناهت آثارها وحضارتها إلى معظم أرجاء الكرة الأرضية.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

إذا كان الشمول سمة للإسلام وميزة فيه إذ نزل القرآن ﴿تبياناً لكل شيء﴾[٤] وكان في علم الله تعالى أن المجتمع لا بُدّ له من نظام ولا بُدّ له من حكّام فإن من الطبيعي أن يشرع تعالى في كتابه وسُنّة نبيه ما يتعلق بالحكم والسلطان من منهج يريده الله لعباده في ذلك كله، وكان لا بُدّ أيضاً أن يكون في هذا المنهج من المقومات والضمانات ما يحقق الخضوع لشرع الله، ويضمن الانصياع له من الدولة والأفراد على السواء لحفظ المصالح والحقوق والحريات التي منحها الله تعالى في منهجه لعباده وأن يجعل ذلك كله ديناً واجب الاتباع.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص٤١.

(٢) المصدر السابق ص١٨٧.

(٣) الأستاذ بيردو: أشار إليه أستاذنا الدكتور ثروت بدوي في النظم السياسية ص١٥.

(٤) سورة النحل: آية ٨٩.

على أن الدولة القانونية الحديثة مهما كان تركيبها العضوي وتنظيم أجهزتها قد روعيت فيه ضمانات تحقيق العدالة والمصلحة وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم، تبقى بحاجة ماسة تماماً إلى أن يكون الأشخاص الذين يديرونها ويباشرون سلطاتها صالحين، وما لم يكونوا صالحين فإن حسن التركيب العضوي للدولة وتنظيم أجهزتها لا يمكن أن يأتي بالمعجزات. والنظام الإسلامي وحده بما امتلك من منهاج تربوي وخلقي وبما اشترط من شروط في الولايات أمكنه أن يجعل من هؤلاء جميعاً أشخاصاً مساهمين في إرساء نظام الدولة القانونية، الخاضعة للقانون حقيقة وجوهراً لا شكلاً ومظهراً.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة بعض الكاتبين فقال: «وما رأيك أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب وبلغت من رقي وعلى ما بلت من فنون الحكم وصور الحكومات أن تنشىء نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) يريدان أن يحققاه»[٥].

فدولة هذا شأنها في حضارتها ومنهجها لا بُدّ أن يعنى الباحثون حديثاً بدراسة نظامها السياسي الذي قامت عليه وتفاصيل هذا النظام ودقائقه وجزئياته، خاصة أن الفقه الدستوري في الإسلام، أو فقه الدولة فيه، لم ينل من العناية مثل الذي ناله فقه العبادات والمعاملات الخاصة الذي ينظم العلاقات بين الأفراد، حتى بلغ الأمر ببعض علماء القانون[٦] أن يصف الفقه الدستوري الإسلامي بأنه لا يزال في دور الطفولة.

ومن هنا تعالت الأصوات من الدارسين من رجال القانون تنادي بمزيد من البحث في الفقه الدستوري الإسلامي وبيان تفاصيل النظام السياسي الإسلامي.

فمن قائل: «إن على جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية ومختلف المنظمات ذات العلاقة أن تستشعر جميعها مسؤوليتها في تجنيد كل الكفاءات والمواهب لخدمة مبادىء الإسلام التي تقوم عليها سياسة الحكم ودراسة ظروف عصرنا الراهن التي لا تغني عنها ذكريات أحوال مضت وتغيرت وجوهها»[٧] ومن داع إلى «البدء في محاولة اجتهادية لتطبيق الأصول القرآنية

---

(٥) الدكتور طه حسين: الفتنة الكبرى، عثمان ص٦.

(٦) الدكتور السنهوري: الخلافة ص٢١ والدكتور عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص ز.

(٧) الدكتور اشتياق حسين قرشي: بحثه المنشور في مجلة (المسلمون) العددان ٧ و٨ لسنة ١٩٦٢ ص٤٨.

في رسم صورة شاملة:

أولاً: لكيفية اختيار رئيس الدولة الإسلامية وتحديد ما يكون لهذا المنصب من اختصاصات وتكاليف وحقوق.

وثانياً: لرسم صورة تفصيلية لسائر أجهزة الدولة الإسلامية.

كل هذا في ضوء الأصول القرآنية وضوء مقتضيات هذا العصر.

أقول محاولة اجتهادية أدعو إلى المشاركة فيها فقهاء الشريعة وعلماء الأوضاع الدستورية الحديثة وخبراء الإدارة الحكومية وخبراء الأوضاع الدولية المعاصرة وخبراء الاقتصاد والاجتماع ادعوهم ليساهموا جميعاً في تصميم هذا البناء الإسلامي العظيم»[٨] ومن داع إلى مزيد من البحث في الفقه الدستوري الإسلامي لأن «الفقه الإسلامي - في ميدان القانون العام - لا يزال في دور الطفولة»[٩] ومن مؤيد لذلك بقوله: «لا يزال ذلك الطفل في المهد يحبو لا يكاد ينهض حتى يكبو»[١٠].

والحق أن فقهاء المسلمين العظام قد قدموا دراسات متعمقة في هذا الميدان، أمثال الماوردي وابن خلدون وأبي يعلى وأبي يوسف وابن تيمية وابن القيم وسواهم كثير، فضلاً عن علماء الكلام الذين أشبعوا موضوع الإمامة بحثاً، إلّا أن ما كتبه بعض مَنْ سميناهم كالماوردي وأبي يعلى مثلاً كان متأثراً إلى حد ما بأوضاع عصرهم ولم يكن ليمثل الصورة النهائية والوحيدة للفقه الدستوري الإسلامي أو النظام السياسي الإسلامي، بمعنى أن دراسات بعضهم كانت تعالج السياسة الواقعية في عصرهم مبررة بسندها من نصوص الإسلام لا سياسة الإسلام نفسه في صورتها المثلى، فاحتاج الأمر إلى دراسات إسلامية دستورية جديدة، تصوغ من اجتهادات الفقهاء القديمة، ومن الاستنباط الجديد من مصادر الأحكام بما يلائم العصر الحاضر، مزيجاً سامياً ومتقدماً على النظم الدستورية الحديثة.

وتأسيساً على ذلك فإن المجال لا يزال واسعاً أمام الفقهاء المحدثين والباحثين وبخاصة من جمع منهم بين الثقافتين الشرعية والقانونية للبحث في النظام السياسي الإسلامي،

---

(٨) الدكتور محمد عبدالله العربي: نظام الحكم في الإسلام ص٧٢.

(٩) و (١٠) الدكتور السنهوري: الخلافة ص٢١ أشار إليه وعلّق عليه الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص ز في المقدمة ثم وجه الدعوة للنهوض بالفقه الدستوري الإسلامي في مؤلفه المذكور ص ث.

والاجتهاد ـ ممن ملك أداته من علم بأصول الفقه ـ في بعض مسائله التي لم يقل فيها الفقهاء كلمة حاسمة، أو قالوا كلمة ولكن الواقعة تطورت أو تغيرت فاحتاجت إلى اجتهاد جديد.

ومن هنا كان عليَّ أن أجهد نفسي في التعمق في علم الأصول ليساعدني في البحث في هذا الموضوع فيما قد أتعرض له من ترجيح أو استنباط لحكم جديد مبني على الأصول المعتمدة، وقد نفعني في ذلك تدريسي لهذا العلم في كلية الدراسات الإسلامية وكلية الآداب بجامعة بغداد. ولا يعترض على باحث في ذلك بغلق باب الاجتهاد، فالاجتهاد جزء من نظام الشريعة نفسه، وهو باب فتحه الله تعالى فلا يغلقه إنسان حتى الفقهاء الكرام الذين قالوا بغلق باب الاجتهاد قالوها (اجتهاداً) لضرورة إليها في عصرهم فلا تقيد ما بعدهم من عصور أو أجيال.

وحيث إن الصورة المثلى للدولة الحديثة هي الدولة القانونية بما تتضمن من مقومات تؤسس الخضوع للقانون، وضمانات تحقق خضوع الدولة للقانون، فقد رأيت أن من المفيد جداً أن أجعل موضوع رسالتي (الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي) أو (النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية) باحثاً عن مقومات الدولة القانونية في الإسلام والضمانات التي احتواها النظام الإسلامي لتحقيق خضوع الدولة للقانون، خاصة أن الإسلام سبق إلى إنشاء الدولة القانونية وإرساء نظامها بل إن أوّل دولة قانونية في الأرض كانت تلك التي أقامها النبي الكريم في المدينة غداة الهجرة إليها في وقت كان السلطان الكلي والشمولي للدولة هو القائم في العالم وحقوق الأفراد وحرياتهم قِبَلها لا وجود لها، فالسلطة لا تعرف الخضوع للقانون وفكرة الدولة القانونية غائبة عن الوجود، وخاصة أيضاً أن «الدولة الحديثة كما يرى بعض علماء التاريخ ـ وهي أحد العوامل التي كانت سبباً في انتقال أوروبا من العصور الوسطى أو الفوضى الاجتماعية التي سميت بالنظام الإقطاعي ـ كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد من الدول التي كانت موجودة في الشرق الإسلامي لذلك العهد»[11].

على أن هذا البحث بما يتضمن من دراسة وبحث في مقومات الدولة القانونية وضمانات تحقيقها في الإسلام يؤدي بصورة تلقائية إلى إلقاء الضوء على معظم جوانب الفقه

---

(١١) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٦.

الدستوري الإسلامي وجزئياته ودقائقه، وبذلك أرجو أن أكون قد أسهمت في خدمة هذا الجانب من الفقه الإسلامي وهو فقه الدولة في الإسلام والنهوض به والإسهام في نقله من اللغة الاصطلاحية القديمة ومن مصادره المتناثرة إلى اللغة الدستورية الحديثة، ليمكن للرائي المقارنة بين النظام السياسي الإسلامي والنظم السياسية المعاصرة.

ولا شك أن هذا الموضوع يستحق بذل الجهد المستطاع من أجل تجليته وإيضاحه رجاء أن ينقشع ذلك الظلام الضارب أطنابه في فكر بعض المستشرقين الذين وصفوا النظام السياسي الإسلامي بالنظام المستبد المطلق ورجاء أن تلجم أفواه أعلنت سفهاً أن الإسلام ما جاء بنظام سياسي أصلاً.

بعض صعوبات الموضوع:

والحقيقة أن هذا الموضوع فضلاً عن أهميته فهو مترامي الأطراف وعلى درجة كبيرة من السعة إذ هو بحث في الفقه الدستوري الإسلامي بأجمعه فضلاً عن المقارنة بالفقه الدستوري الحديث مما جعلني أعيش معه أكثر من تسع سنوات، وكان يكفي أن أتناول جزئية من جزئياته أو جانباً من جوانبه ليكون موضوعاً للرسالة، ولكنني آثرت الموضوع كله طمعاً في الإسهام في النهوض بالفقه الدستوري الإسلامي وبيان الصورة المثلى ـ جهد استطاعتي ـ للدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي.

ونظراً لسعة الموضوع وترامیه فقد كان عليّ أن أقضي مع كل جزئية من جزئياته فترة طويلة من الوقت لأستوعبها ومصادرها ثم أضغطها بالقدر الموجز الذي يتناسب وحجم الرسالة وقد بلغ ذلك مني الجهد فوق ما استنفده من الوقت، فسعة الموضوع وتشعب جزئياته الكثيرة قد وضعت أمامي صعوبة التعمق في كل جزئية على حدتها ثم صياغتها وإيجازها بالقدر الذي يخدم فكرة الدولة القانونية في الإسلام.

ومما زاد في صعوبة الموضوع أن أبحاثه مبعثرة في ثنايا علوم متشعبة كعلم الكلام، والتاريخ، والفقه، والأصول، والحديث وشروحه، والتفسير، ولا بد للوفاء بالموضوع من الرجوع إلى جميع تلك العلوم واستخراج ما يتعلق بالدولة وبالمبادىء الدستورية منها جميعاً، فضلاً عن أن الباحث لا يجد ضالته في أبواب معينة من بعض تلك العلوم بل يجدها مبعثرة في ثنايا ذلك العلم كله، فقد يجد في الفقه مثلاً مبدأ دستورياً في كتاب القضاء، ثم يجد الآخر في كتاب الإمارة، ويجد غيره في كتاب السِيَر، وآخر في كتاب الحدود، أو

الفيء، أو النكاح، والطلاق[١٢]. . . وهكذا. إضافة إلى أن ما كتبه الفقهاء المسلمون وعلماء الكلام والأصول كتبوه بلغة اصطلاحية تحتاج إلى بيان ما يقابلها من المبادىء الدستورية بلغة العصر.

منهج البحث:

وقد التزمت في بحث موضوع الرسالة المنهج الآتي:

(١) جعلت البحث أولاً فيما انتهى إليه علماء القانون عن الدولة القانونية في كل باب أو فصل أو مبحث من الرسالة ثم أتبعت ذلك بالبحث فيما انتهى إليه علماء المسلمين في ذلك، وغالباً ما انتقيت من أقوال الفقهاء ما يترجح لي داعماً إياه بالدليل والبرهان واعتبرته رأي الفقه الدستوري الإسلامي الراجح في مقابل الفقه الدستوري الحديث ما دام يمثل اجتهاداً صحيحاً وفق أصول الاجتهاد وإن كان ليس هو المذهب الوحيد في الفقه الدستوري الإسلامي، وعقدت مقارنة أحياناً لما في الدراسة المقارنة من آثار بالغة النفع، فالدراسة المقارنة للفقه الدستوري الإسلامي والفقه الدستوري الحديث تصل بنا إلى النضج الفكري نظراً لما تؤدي إليه من تبلور الفكرة وزيادة وضوحها بما يقود إلى تقرير الأصلح أو الأنفع كما تقودنا إلى الأخذ بالآراء الأكثر نضجاً التي تضمَّنها الفقه الدستوري الإسلامي عند تقنين القوانين.

(٢) إن الروح التي تسود أجزاء الرسالة هي روح البحث عن الحقيقة فكنت دائماً وراء الشريعة لا أمامها، فلا أقوِّلها ما لم تقل أو ما تهواه نفسي، فالكتابة في الشريعة ليست ككل الكتابات إذ هي تستدعي أمانة تامة في عرض الشريعة وأحكامها كما هي لا كما يهوى الناس، لأن الكتابة فيها دين يحاسب عليه المرء يوم القيامة، وصولاً في ذلك إلى الحقيقة

---

(١٢) وعلى سبيل المثال: أن التكييف القانوني لمركز الخليفة أو القاضي وهل هو نائب عن الشرع أم نائب عن الأمة، نجده في كتاب الهداية وشرحه فتح القدير تحت عنوان (فصل في كيفية الحد) أي حد الزنا وإقامته، إذ ورد فيه: «ولأن الحد حق الله تعالى لأن المقصد منه إخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط بإسقاط العبد فيستوفيه من هو (نائب عن الشرع) وهو الإمام أو نائبه» الهداية ٢/٩٦ وورد في شرح فتح القدير: «ولأن الحد خالص حق الله تعالى فلا يستوفيه إلا (نائبه) وهو الإمام» جـ٤ ص١٣٠ الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ١٣١٦هـ.

وقد أشار إلى صعوبة مثل هذا البحث بسبب ما ذكرناه عن مصادره الأستاذ المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٢٦ والدكتور عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص(ش في المقدمة).

واعتقـاداً مني أن الشـريعة تستمد كمالها وسموها وجودتها وصلاحيتها من ذاتها وجوهرها ومشرعها فليس يرفعها مدح المادحين ولا يضيرها قدح القادحين.

(٣) إنني حاولت رسم الصورة المثلى للدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي من خلال نصوص الكتاب، والسُنّة، والسوابق الدستورية في عصر النبي والراشدين وشرح العلماء لكل ذلك، وذلك هو المنهج السديد في البحث العلمي، لأن الصورة المثلى لأي نظام إنما تؤخذ من النصوص التي تقرره، ومن التطبيقات الصحيحة لتلك النصوص، لا من الانحرافات عنه، فالانحراف لا ينهض حجة على التشريع، والتشريع الإسلامي الذي يقرر النظام السياسي الإسلامي حجة على التاريخ وعلى الانحراف في التطبيق وليس العكس، وهـذا المنهـج العلمي الصحيح في البحث هو الذي نأى عنه بعض المستشرقين الذين استخرجوا النظام السياسي الإسلامي من التاريخ بعيداً عن نظرية الإسلام وتشريعه فصدرت عنهم مجازفات في وصف النظام السياسي الإسلامي هي غاية في الجهل والخطأ.

(٤) وتأسيساً على ذلك فإني وإن اعتنيت بذكر الوقائع التاريخية والسوابق الدستورية التي تصلح للاستدلال في كل موضع بحسبه إلاّ أنني اعتنيت بالدراسة للتشريع، والتحليل، والنقد، والاستنباط، أكثر من اعتنائي بسرد الوقائع التاريخية معتقداً أن ذلك هو سبيل التقدم والنهوض بالفقه الدستوري الإسلامي.

خطة البحث:

وقد قسمتُ موضوع البحث إلى مقدمة وقسمين وفصل ختامي ثم نتائج البحث.

تناولت في المقدمة: التعريف بالدولة القانونية ونشأتها مبيناً التطور التأريخي باتجاه دولة القانون ومبدأ المشروعية، ودور الإسلام المتفرد في ذلك.

وتنـاولتُ في القسم الأول: مقـومـات الدولة القانونية في الفقه الدستوري الحديث موجـزة، وفي النظام السياسي الإسلامي مفصلةً، فاشتمل هذا القسم على أربعة أبواب تضمّنتْ ـ سوىٰ الدراسة القانونية ـ دراسة شرعية تفصيلية لما يأتي:

١ـ وجود الدستور في النظام السياسي الإسلامي، ومصادره، ومسائله، وتعديله.
٢ـ تدرج القواعد القانونية أو الأحكام الشرعية في النظام السياسي الإسلامي.
٣ـ خضوع الإدارة لقانون الشريعة في النظام الإسلامي وضمانات ذلك.
٤ـ تشريع الحقوق والحريات الفردية والاجتماعية في النظام السياسي الإسلامي، مع بيانٍ

لأساسها الفكري، وخصائصها الفريدة، وتفاصيل قائمة الحقوق والحريات التي جاء بها الإسلام.

وتناولت في القسم الثاني: ضمانات تحقيق الدولة القانونية في الفقه الدستوري الحديث موجزةً، وفي النظام السياسي الإسلامي مفصلةً، فاشتمل هذا القسم على ثلاثة أبواب تَضمَّنتْ ـ سوىٰ الثانوية ـ دراسة شرعية تفصيلية لما يأتي:

١ ـ مركز السلطات الثلاث ووظائفها في النظام الإسلامي، بحثنا فيه:

أ ـ الهيئة التشريعية في الإسلام ممثلةً في مجلس الشورىٰ، مع بيان وظائفه واختصاصاته، وكيفية اختيار أعضائه، والخلاف بينه وبين الحاكم وطرق حلّه.

ب ـ السلطة التنفيذية في الإسلام ممثلةً في رئاسة الدولة، مع بيان عقد البيعة وأركانه، وشروط الإمارة، وحدود سلطات الحاكم، ومسؤوليته عن أخطائه وعدوانه، ثم وسيلة إنهاء السلطة في الإسلام بالعزل أو الاستعفاء، وبيان الرأي في تحديد مدةٍ للرئاسة.

جـ ـ السلطة القضائية في الإسلام مع بيان ولايتها وتبادل الرقابة مع غيرها.

٢ـ تنظيم الرقابة القضائية في النظام السياسي الإسلامي: بحثنا فيه في القضاء الإسلامي وتطوره، ثم رقابته على أعمال الإدارة، والرقابة على دستورية القوانين في الإسلام، ثم رقابة قضاء المظالم، ثم استخلصت ما شرعه الإسلام من ضمانات فريدة تحقق نزاهة القضاء الإسلامي.

٣ـ تنظيم الحكم بطريقة ديمقراطية، وسبق النظام الإسلامي إلى تقرير مبدأ اختيار الحاكم، ومراقبته، وعزله: بحثت من خلاله في سلطة الأمة في اختيار الحاكم ومجلس الشورىٰ، مع حق الترشيح وحق الانتخاب، وحق الأمة في ممارسة السلطة مباشرةً، وبطريق التمثيل، ثم سلطة الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمهِ، وحقها في عزله في النظام الإسلامي وأساس ذلك الحق.

وأخيراً خصصت فصلاً ختامياً للضمانات الخاصة التي انفرد بها النظام الإسلامي وحده تُظهر تفوّق النظام السياسي الإسلامي على الصورة المثلىٰ للدولة الحديثة، وهي:

أولاً ـ تقرير مبدأ ثنائية المسؤولية في المجتمع الإسلامي.

ثانياً ـ الصفة الدينية للقانون الإسلامي ونتائجها.

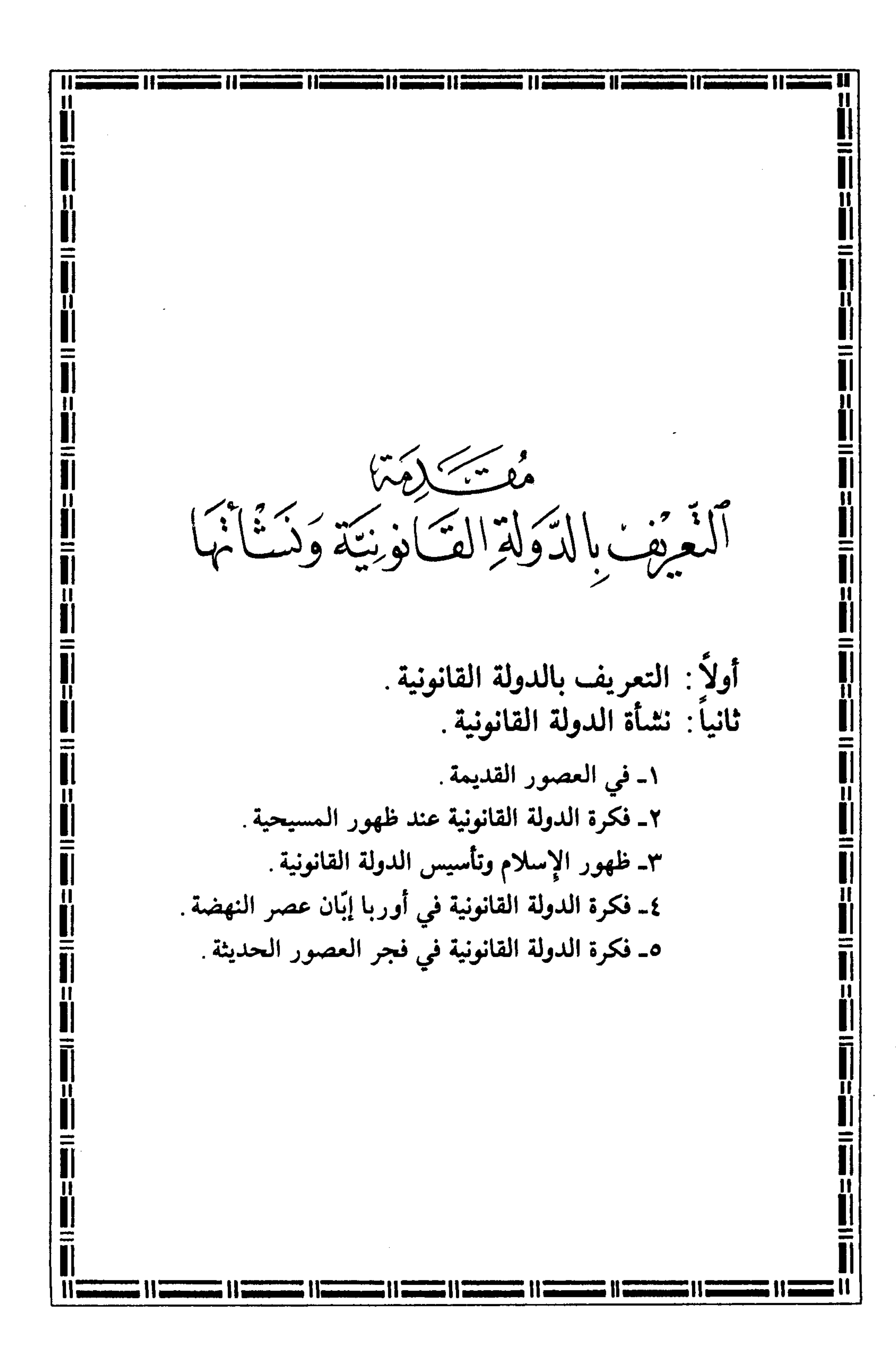
ثالثاً ـ وجود الأنظمة الإسلامية المصلحة للفرد والجماعة وأشخاص السلطات الحاكمة.

ثم سجلت أهم النتائج التي توصلت إليها بعون الله وتوفيقهِ.

وإذا كنت قد خطوت خطوة متواضعة في هذا الطريق ـ طريق النهوض بالفقه الدستوري الإسلامي ـ فإني لأرجو أن تستمر العناية بالفقه الدستوري الإسلامي حتى يظهر المتخصصون في البحوث الدستورية الإسلامية إذ لا يمكن النهوض بأي فرع من فروع الشريعة أو القانون إلى حالة النضج التام والنمو والتجديد إلا عن طريق التخصص فيه.

وأني لآمل بهذا البحث أن أكون قد أسهمت في خدمة الفقه الدستوري الإسلامي وتقديم البصائر للقانون المقارن، وما أصبت فيه فلله الفضل والمِنّة ومنه التوفيق وما قد أكون أخطأت فيه فمن نفسي وأستغفر الله، فقد أبى الله تعالى الكمال إلّا لنفسه، وأبى العصمة إلّا لرسوله الكريم، وحسبي أنني اجتهدت ولم آلُ رجاء أن أكون في ذلك دائراً بين الأجر والأجرين إن شاء الله، والله الموفق وهو خير معين.





مقدمة
التعريف بالدولة القانونية ونشأتها

أولاً: التعريف بالدولة القانونية.
ثانياً: نشأة الدولة القانونية.

١- في العصور القديمة.
٢- فكرة الدولة القانونية عند ظهور المسيحية.
٣- ظهور الإسلام وتأسيس الدولة القانونية.
٤- فكرة الدولة القانونية في أوربا إبّان عصر النهضة.
٥- فكرة الدولة القانونية في فجر العصور الحديثة.



مقدمة
التعريف بالدولة القانونية ونشأتها

البحث عن الدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي يستلزم التمهيد له وذلك بالتعرف على أمرين:

الأول: التعرف على الدولة القانونية في فقه القانون العام، مقوماتها، وضمانات تحقيقها.

والثاني: التعرف على التطور التاريخي باتجاه دولة القانون أي دراسة نشأة الدولة القانونية. وعلى ذلك سنبحث أولاً في التعريف بالدولة القانونية ثم نبحث بعد ذلك في نشأتها.

أولاً: التعريف بالدولة القانونية:

من المسلمات في العصر الحديث أن الدولة لا بد أن تخضع للقانون، ويُعد هذا الخضوع للقانون بما يؤدي إليه من حماية لحقوق الأفراد وحرياتهم مظهراً من مظاهر المدنية الحديثة.

والدولة لا تكون قانونية إلا حيث تخضع فيها جميع الهيئات الحاكمة لقواعد تقيدها وتسمو عليها أي أن مبدأ خضوع الدولة للقانون «أو مبدأ المشروعية يهدف إلى جعل السلطات الحاكمة في الدولة تخضع لقواعد ملزمة لها كما هي ملزمة بالنسبة للمحكومين»[1].

والدولة المعاصرة لم تعد «هذه الدولة الاستبدادية التي يختلط فيها القانون بإرادة الحاكم ومشيئته دون أن تخضع هذه الإرادة أو المشيئة لقيود محددة معلومة. إن الدولة المعاصرة دولة قانونية تحكمها قاعدة خضوع الحكام للقانون والتزام حكمه في كل ما يقوم

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٤٩.

بين الدولة والمحكومين من علاقات من جانب أو بينها وبين الوحدات الدولية الأخرى من جانب آخر»[٢].

فإن من المسلمات الآن لدى كل الفقهاء أنه في الدولة المعاصرة لم يعد يكفي لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة أن تتأكد سيادة القانون فيما ينشأ بينهم من علاقات بل أصبح يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيآت عامة لأنه بغير خضوع الدولة للقانون فلن يكون الحكم لغير القوة المادية ولغير سياسة الاستبداد والطغيان[٣].

والنظريات الحديثة للدولة قد تشربت بفكرة إخضاع الدولة للقانون وبالتالي تنظيم سلطاتها وقد أصبح ذلك مؤكداً منذ تقرر الفصل بين الحاكم والسلطة أي بين الرئيس الذي يحكم وسلطة أو حق الحكم فالفكر المعاصر يرفض النظرية القديمة التي كانت تدمج السلطة في شخص الحاكم وتعدها امتيازاً خاصاً له بل يرى على العكس من ذلك أن الدولة هي المالكة الدائمة والمجردة للسلطة وأن الحكام إن هم إلّا عمّال مؤقتون لممارستها ومن ثم فللجماعة أن تفرض على نشاطهم واختصاصاتهم ما تراه من القيود كفيلاً بتحقيق خير الجماعة[٤].

ولكن ما المراد بالقانون عند البحث في خضوع الدولة له؟ هل المراد به القانون الصادر من السلطة التشريعية فقط؟

الذي يراه شرّاح القانون العام أن القانون هنا لا يراد به معناه الضيق أي العمل الصادر من السلطة التشريعية فحسب وإنما يُراد بالقانون «مفهومه العام الواسع الذي يشمل كل قواعد القانون الوضعي القائم في الدولة بمعنى أنه يشمل كل قاعدة مجردة أياً كان مصدرها، فالنصوص الدستورية، والتشريعات العادية التي يضعها البرلمان، والقرارات الإدارية التنظيمية التي تصدر من الجهة المختصة بذلك، كل هذه القواعد على اختلاف درجاتها

---

(٢) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة ص٢١.

(٣) دوجي: دروس في القانون العام ص٢٥٣ (أشار إليه الدكتور طعيمة الجرف في كتاب نظرية الدولة ص٤٠ وما بعدها).

(٤) د. ثروت بدوي: الدولة القانونية بحث مستل من مجلة إدارة قضايا الحكومة العدد الثالث السنة الثالثة ١٩٥٩ ص٤٢ وانظر أيضاً مثل هذا المعنى في كتاب نظرية الدولة ص١٣٦ للدكتور طعيمة الجرف وكذلك كتابه مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص٩.

وقوتها تكون النظام القانوني للدولة وتدخل في مضمون القانون بمعناه الواسع»[٥].

وقد ذكر بعض شرّاح القانون العام تعريفاً للدولة القانونية فعرّفها ستال (Stahl) بأنها «تلك التي تعين عن طريق القانون وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحدد مجالات النشاط الفردي الحر»[٦] وعرّفها جيركه (Gierke) بأنها «الدولة التي تخضع نفسها للقانون وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون»[٧].

وعرّفها الدكتور ثروت بدوي تعريفاً أكثر وضوحاً وتفصيلاً فقال: «القول بخضوع الدولة للقانون أو بنظام الدولة القانونية يعني أن جميع الأشخاص في الدولة الطبيعية منها والاعتبارية، الخاصة والعامة، الأفراد والهيئات ملزمة بالامتثال لأحكام القانون من ناحية وأن هذه الأشخاص - من ناحية أخرى - تملك تحت يدها سلاحاً قانونياً لحماية تلك الأحكام كلما تعرضت للنقض أو المخالفة»[٨] وأجمل تعريفها في موضع آخر فقال: «القول بنظام الدولة القانونية معناه خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع وذلك بعكس الدولة البوليسية حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قِبَل الأفراد ما تراه من الإجراءات محققاً للغاية التي تسعى إليها وفقاً للظروف والملابسات»[٩].

---

(٥) د. محمد كامل ليلة: الرقابة على أعمال الإدارة ص١٨ وانظر أيضاً كتاب مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص٦٥ للدكتور طعيمة الجرف حيث يقول: «يؤكد شرّاح القانون العام أن مبدأ المشروعية لا يعني مجرد خضوع الدولة للقانون بمعناه الضيق ولكنه يعني خضوعها لكل قاعدة قانونية ملزمة أياً كان مصدرها واستناداً إلى ذلك فإن القضاء والفقه كلاهما مستقر على أنه يوجد بجانب القانون الوضعي المتمثل في الدستور والتشريع واللوائح قانون آخر غير مكتوب مصدره المبادىء العامة للقانون وقواعد العدالة تلتزم به السلطات العامة طالما لم يرد في القانون الوضعي ما يلغيه أو يعطل نفاذه... والتزام السلطات العامة بالمبادىء العامة للقانون لا يكون إلاّ من خلال حكم القاضي الإداري الذي يعمل سلطته في استنباط الأحكام القانونية واجبة التطبيق على المنازعات من مصادرها المختلفة بمعنى أن المبادىء العامة للقانون لا تعتبر مصدراً للمشروعية إلاّ حين تدخل مجال القانون الوضعي من خلال سلطة القاضي واجتهاده».

(٦) و(٧) نقلاً عن النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص١٦٨.

(٨) الدولة القانونية ص٢٨ للدكتور ثروت بدوي بحث منشور في مجلة إدارة قضايا الحكومة عام ١٩٥٩ العدد الثالث السنة الثالثة.

(٩) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٦٩.

مقومات الدولة القانونية :

والـدولة القانونية بمفهومها الذي قدمناه لها مقومات تقوم عليها هي أساس في وجود الدولة القانونية، بوجودها توجد، وبانتفائها لا يتصور وجود الدولة القانونية، وهذه المقومات هي :

١ـ وجود الدستور.
٢ـ تدرج القواعد القانونية.
٣ـ خضوع الإدارة للقانون.
٤ـ الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية.

فأما وجود الدستور كأساس للدولة القانونية فلأن الدستور يقيم نظاماً في الدولة ويؤسس الوجود القانوني للهيئات الحاكمة في الجماعة محدداً مَنْ يكون له حق التصرف باسم الدولة ومحـدداً أيضـاً وسـائـل ممارسة السلطة، كما يبين طريقة اختيار الحاكم وحدود سلطاته واختصاصاته، ويمنحه الصفة الشرعية إذ هو أسمى من الحاكم، وعلى ذلك تكون السلطة التي مصـدرهـا الدستور مقيدة بالضرورة وبذلك يحيط الدستور الهيئات الحاكمة بسياج قانوني لا يمكنها الخروج عليه وإلا فقدت صفتها القانونية وفقدت تصرفاتها الصفة الشرعية واستحالت إلى إجراءات قهر مادية.

ووجود الدسـتور يعني تقييد جميع السلطات المنشأة في الدولة أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضـائية لأن الدسـتور هو الـذي أنشـأهـا ونـظمهـا وبيّن اختصاصاتها ولأنها سلطات تابعة للسلطة التأسيسية(١٠).

ومع هذا المفهوم الذي قدمناه يتعذر وجود الدولة القانونية بدون وجود الدستور ومن هنا كان الدستور أوّل مقومات الدولة القانونية.

وأما تدرج القواعد القانونية فإنه الركن الآخر في بناء الدولة القانونية. ذلك أنه لا يمكن تصور النظام القانوني للدولة القانونية بدون هذا التدرج الذي يظهر في سمو بعض القواعد القـانـونية على بعض، وتبعية بعضهـا للبعض الآخر، فالقواعد القانونية ليست في مرتبة متسـاوية من حيث القـوة والقيمـة، ففي قمتها القواعد الدستورية، ثم تتلوها التشريعات العادية، ثم اللوائح الصادرة من السلطات الإدارية، وهكذا يستمر هذا التدرج حتى يصل

---

(١٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٤.

إلى القاعدة الفردية أي القرار الفردي الصادر من سلطة إدارية دنيا، وهذا التدرج يستلزم بالضـرورة خضـوع القاعدة الأدنى للقاعدة الأسمى شكلاً وموضوعاً فإما خضوعها شكلاً فبصدورها من السلطة التي حددتها القاعدة الأسمى وباتباع الاجراءات التي بينتها، وأما خضوعها موضوعاً فذلك بأن تكون متفقة في مضمونها مع مضمون القاعدة الأعلى[11].

وهذا التدرج بين القواعد القانونية يؤدي إلى وجوب تقيد القاعدة القانونية الدنيا بالقاعدة العليا إذ لا يصح أن تتعارض قاعدة قانونية دنيا مع أخرى تعلوها في مرتبة التدرج حتى لا يحدث خلل في انسجام البناء القانوني للدولة[12].

ومع هذا المفهوم لتدرج القواعد القانونية أو تدرج النظام القانوني في الدولة يتعذر أيضاً تصور وجود الدولة القانونية بدونه، ومن هنا كان تدرج القواعد القانونية أحد مقومات الدولة القانونية، لا قيام لها إلا به.

وأما خضوع الإدارة للقانون فهو ركن لا قيام للدولة القانونية إلا به ومقتضاه أن الإدارة لا يجـوز لهـا «أن تتـخـذ إجـراء أو قراراً إدارياً أو عمـلاً مادياً إلّا بمقتضى القـانـون وتنفيذاً للقـانون»[13] فالإدارة لكونها إحدى سلطات الدولة «يتعين عليها كغيرها من السلطات أن تحترم مجموعة القواعد القانونية المقررة في الدولة وأن تمارس نشاطها في نطاقها، والتزام الإدارة بالعمل في دائرة وحدة النظام القانوني المقرر في الدولة هو ما يطلق عليه مبدأ الشرعية أو (مبدأ سيادة حكم القانون) أي خضوع الإدارة للقوانين المعمول بها ويعتبر خضوع الإدارة في نشاطها للقانون تطبيقاً لمبدأ الشرعية وعنصراً من عناصر الدولة القانونية ويترتب على مبدأ الشرعية سيادة حكم القانون وسيطرته وخضوع الحكام والمحكومين له على السواء فلا يصح أن يتحلل الحكام في الدولة القانونية التي تقوم على أساس وجود المبدأ المذكور من حكم القانون»[14].

ومتى صارت الإدارة في وضع لا تتقيد فيه بقانون وتتخذ اجراءاتها، قراراتها الإدارية،

---

(١١) انظر في مثل هذا المعنى النظم السياسية ص١٧٧ للدكتور ثروت بدوي وكذلك الدولة القانونية (المـرجـع السابق) ص٦٢ للدكتور ثروت بدوي أيضاً. وكذلك مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص٦٢، ٦٣ للدكتور طعيمة الجرف.

(١٢) د. محمد كامل ليلة: الرقابة على أعمال الإدارة ص٢٢.

(١٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٥، والدولة القانونية (المرجع السابق) ص٦٠.

(١٤) د. محمد كامل ليلة: الرقابة على أعمال الإدارة ص١٦.

وأعمالها المادية، استناداً إلى أهوائها كنا أمام دولة بوليسية «حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قِبَل الأفراد ما تراه من الإجراءات محققاً للغاية التي تسعى إليها وفقاً للظروف والملابسات وهذا هو النظام الذي عرفته الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. .»(١٥) أو أمام دولة استبدادية «تعسف فيها الإدارة بالأفراد حسب هوى الحاكم أو الأمير وتستبد بأمورهم»(١٦).

ومع هذا المفهوم عن خضوع الإدارة للقانون باعتباره أحد مقومات الدولة القانونية يتعذر أيضاً قيام الدولة القانونية بدونه، ومن هنا كان واحداً من مقوماتها وركناً من أركانها، لا قيام لها إلا به.

وأما الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية كأحد مقومات الدولة القانونية فإنه الهدف الأساسي من قيام الدولة القانونية لأن «نظام الدولة القانونية يهدف إلى حماية الأفراد من عسف السلطات العامة واعتدائها على حقوقهم فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفردية»(١٧).

ومتى اختفت الحقـوق والحريات الفردية أو انعدمت في النظام القائم كنا أمام دولة

---

(١٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٦٩ وكذلك الدولة القانونية (المرجع السابق) ص٥٤.

(١٦) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٦٩ و١٧٠ وبينما يسوي كثير من فقهاء القانون بين التعبيرين، الدولة البوليسية، والدولة الاستبدادية، - راجع مثلاً الوسيط في القانون الدستوري للدكتور عبدالحميد متولي الطبعة الأولى سنة ١٩٥٦، ص٢٩٨ - يرى الدكتور ثروت بدوي ضرورة «التمييز بين الدولة البوليسية والدولة الاستبدادية ففي هذه الأخيرة تعسف الإدارة بالأفراد حسب هوى الحاكم أو الأمير وتستبد بأمورهم أما في الدولة البوليسية فليس للأفراد حقوق قبل الدولة وللإدارة سلطة تقديرية مطلقة في اتخاذ الإجراءات التي تحقق الصالح العام للجماعة وذلك على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة أي أنه بينما تستهدف السلطة في الدولة البوليسية مصلحة المجموع نجد الحاكم المستبد لا يبغي إلا مصلحته الشخصية ومن ثم يكون الحاكم في الدولة الاستبدادية مطلق التصرف وغير مقيد بأي قيد لا من حيث الوسيلة ولا من حيث الغاية أي أنه يعمل كل ما يحلو له ولو كان فيه إساءة إلى الجماعة التي يتولى أمرها أما في الدولة البوليسية فالحاكم وإن كان غير مقيد من حيث الوسيلة فهو مقيد من حيث الغاية لأن حريته في اتخاذ ما يراه من الإجراءات مشروطة بأن يتغيا في هذه الإجراءات مصلحة الجماعة وليس مصلحته الشخصية» انظر في ذلك النظم السياسية ص١٦٩، ١٧٠ لأستاذنا الدكتور ثروت بدوي وكذلك الدولة القانونية (المرجع السابق) ص٥٥.

(١٧) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٨.

بوليسية، ومتى وجدت ولكن كان من حق الحاكم أن يعسف بها ويستبد بأمور الأفراد كنا أمام دولة استبدادية وفي الحالتين لا وجود للدولة القانونية.

فمع هذا المفهوم للاعتراف بالحقوق والحريات الفردية كأحد مقومات الدولة القانونية يتعذر أيضاً تصور وجود الدولة القانونية بدون الاعتراف بهذه الحقوق والحريات، إذ يتعذر تصور دولة قانونية ليس للأفراد فيها حقوق ولا حريات، ومن هنا كان الاعتراف بتلك الحقوق والحريات أحد مقومات الدولة القانونية، لا قيام لها إلا به.

ضمانات تحقيق الدولة القانونية أو خضوع الدولة للقانون:

ومع هذه المقومات التي أشرنا إليها لقيام الدولة القانونية، من وجود الدستور، وتدرج القواعد القانونية، وخضوع الإدارة للقانون، والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية، تلك المقومات التي لا قيام للدولة القانونية إلا بها، نقول مع هذه المقومات توجد ضمانات أخرى تتعلق بتنظيم أجهزة الدولة تنظيماً يمنع الاستبداد ويحول دون الطغيان ويقود إلى حماية حقوق الأفراد وحرياتهم وتتمثل هذه الضمانات في:

١- الفصل بين السلطات.
٢- تنظيم رقابة قضائية.
٣- تطبيق النظام الديمقراطي.

فمبدأ الفصل بين السلطات يشكل ضمانة لخضوع الدولة للقانون بما يؤدي إليه من «تخصيص عضو مستقل لكل وظيفة من وظائف الدولة فيكون هنالك جهاز خاص للتشريع وجهاز خاص للتنفيذ وجهاز ثالث للقضاء، ومتى تحقق ذلك أصبح لكل عضو اختصاص محدد لا يمكنه الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الأعضاء الآخرين، ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلاً منها سيوقف عدوان الأخرى»[١٨] وذلك حسبما قرره مونتسكيو من أن «السلطة تحد السلطة»[١٩].

ومع أن المبدأ، الفصل بين السلطات، يشكل ضمانة هامة وفعّالة لخضوع الدولة للقانون إلا أن عدم الأخذ بالمبدأ لا يعني عدم قيام الدولة القانونية أو انهيار معناها «فخضوع الدولة للقانون يتم بمجرد احترام الهيآت الحاكمة لقواعد اختصاصها وعدم خروجها على

(١٨) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٥ والدولة القانونية (المرجع السابق) ص٦٠.
(١٩) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٢.

حدود سلطاتها الأمر الذي يمكن أن يحدث دون الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وما فصل السلطات إلا ضمانة من بين ضمانات أخرى لإجبار السلطة على احترام قواعد اختصاصها وعدم الخروج عليها، حقيقة أن فصل السلطات ضمانة أساسية وفعّالة، ولكن يمكن أن نتصور ـ نظرياً ـ قيام نظام الدولة القانونية بغير مبدأ الفصل بين السلطات»[٢٠].

ومع هذا فقد ثبت تاريخياً أن الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وما ينطوي عليه من رقابة تباشرها الهيئات الحاكمة كل على الأخرى يسهم في خضوع الدولة للقانون ويشكل ضمانة هامة وفعّالة لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم[٢١].

وتنظيم رقابة قضائية هو الضمانة الأخرى لخضوع الدولة للقانون بل هو «أقوى هذه الضمانات جميعاً وذلك بما تقدمه النظم القانونية المعاصرة من حلول مختلفة في شأن تنظيم الرقابة القضائية على أعمال الهيئات العامة إذ لا شك في أن مخاصمة الهيئات العامة أمام قاض متخصص يملك أن ينـاقشهـا تصـرفـاتهـا وأن يراجعها الحساب في مشروعية هذه التصـرفـات سوف يكـون من أهـم عوامـل إرسـاء مبـدأ المشـروعية وفرض احترامه على الجميع»[٢٢]، فالـرقـابـة القضائية تحقق بدرجة أعلى من الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية خضوع الدولة للقانون بما تعطيه للأفراد من سلاح يستطيعون بمقتضاه «الالتجاء إلى جهة مستقلة تتمتع بضمانات حصينة من أجل الغاء أو تعديل أو التعويض عن الإجراءات التي تتخذها السلطات العامة بالمخالفة للقواعد القانونية المقررة»[٢٣].

وأخيراً يشكـل تطبيق النـظام الـديمقـراطي ضمـانـة أخرى، فتنظيم الحكم بطريقة ديمقراطية بما ينطوي عليه من حق المحكومين في اختيار الحاكم، ومشاركته السلطة مباشرة أحياناً، ومراقبته، وعزله، له أثره الفعال في خضوع الحكام للقانون ونزولهم على أحكامه، ذلك أن انتشار الوعي الديمقراطي واستقرار فكرة الحقوق والحريات العامة في المدنيات

---

(٢٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٨٢. ويمكن أن نتصور ذلك عملياً أيضاً في الدولة التي أقامها النبي في المدينة حيث كانت دولة قانونية مع أنها في بدايتها لم تأخذ بمبدأ الفصل بين جميع السلطات.

(٢١) انظر مثل هذا المعنى: النظم السياسية لأستاذنا الدكتور ثروت بدوي ص١٨٢ ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٢ للدكتور طعيمة الجرف.

(٢٢) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٢.

(٢٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٨٠ والدولة القانونية (المرجع السابق) ص٦٥.

الحديثة في ضمير الشعوب وتقدم الوعي العام ونموه، كل ذلك من شأنه أن يؤثر في مقدار الدور الذي يمكن أن يلعبه الرأي العام وهو يملك اختيار الحاكم ومراقبته وعزله بما يشكل ضمانة لحماية مبدأ المشروعية، فمن البديهي أن رد الفعل لخروج الحكام على القانون هو سخط الرأي العام أو سخط المحكومين وما ينطوي عليه من تهديد للحكام ونتيجة ذلك أن يجد الحكام أنفسهم مضطرين إلى احترام القانون والنزول على أحكامه خوفاً من سخط الرأي العام وطمعاً في رضاه وفي هذا ما فيه من حماية مبدأ الشرعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

تلك هي مقومات الدولة القانونية وضمانات خضوع الدولة للقانون كما يراها فقهاء القانون العام. والسؤال الآن: ما مدى توفر مقومات الدولة القانونية في الإسلام؟ أو بعبارة أخرى هل حقق النظام السياسي الإسلامي دولة قانونية وبالتالي فما هي مقوماتها؟ وضمانات تحقيقها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تفصيلاً هي موضوع رسالتي هذه.

ولكن قبل الدخول في ذلك لا بد من التعريف بالتطور التاريخي باتجاه دولة القانون فلا بد من البحث في نشأة الدولة القانونية.

ثانياً ـ نشأة الدولة القانونية

أولاً ـ في العصور القديمة:

لم تكن الجماعات البدائية القديمة تعرف التنظيم السياسي، ولئن كان لها رؤساء أو قادة فإنهم كانوا يكتسبون سلطاناً شخصياً عرضياً غير مستقر يزول بمجرد ظهور فرد آخر أكثر قوة أو يفوقهم ذكاء وخبرة[٢٤].

ولذلك لم يبدأ التنظيم السياسي إلا مع قيام القبائل الكبيرة ثم تحولها من حياة التنقل والترحال والعيش من الرعي والصيد إلى حياة مستقرة تعتمد فيها على الزراعة ومنذ ذلك الحين تضخمت القبيلة وكبر تعدادها حتى تكونت المدينة القديمة[٢٥].

وكان الحاكم يعد من طبيعة إلهية، فهو لم يكن مختاراً من الإله بل كان الإله نفسه، وقد قامت المدنيات القديمة عموماً في مصر وفارس وفي الهند وفي الصين على أساس هذه النظرية، وكان الملوك والأباطرة ينظر إليهم باعتبارهم آلهة وقد وجدت الفكرة كذلك عند

---

(٢٤) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص٢٩.
(٢٥) المصدر السابق ص٢٩.

الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور ويعدونه إلهاً[٢٦].

وفوق ذلك كان القانون في هذه العصور وقفاً على قلة من زعماء الكهنة أو الأشراف مما كان يؤدي إلى انفراد هذه القلة بالعلم بالقانون وتفسيره دائماً لصالح طبقتهم[٢٧] وبعد سخط من العامة وصراع طويل «طالب الناس بتدوين القواعد العرفية ووضـعها في نصوص محددة ثابتة يعرفها الجميع ويعلم كل فرد ما له من حقوق وما عليه من واجبات»[٢٨].

ولكن هل تعد حركة التدوين هذه خطوة باتجاه دولة القانون بحيث يمكن القول أن المدن السياسية القديمة عرفت صورة من صور المشروعية؟

يرى بعض فقهاء القانون العام أنه بحركة التدوين هذه «بدأت المدن السياسية القديمة تعرف صورة بدائية ولكنها جوهرية من المشروعية لأنه بتدوين العرف وبشيوع العلم بالقانون بين طبقات العامة لم يعد للسلطات الحاكمة ولا لزعماء الكهنة والأشراف أن تتعامل معهم إلا وفقاً لما تقضي به القواعد القانونية المقررة سلفاً على أساس من العمومية والتجريد والثبات»[٢٩].

بينما يرى البعض الآخر من فقهاء القانون العام أنه «لا رابط بين حركة تدوين القواعد القانونية وبين خضوع السلطة الحاكمة للقانون فالتدوين لا يعني إلا إعطاء قدر من الوضوح والتحديد للقواعد القانونية دون أن يرتب على ذلك خضوع الحاكم لها فقد كانت سلطات الحـاكم في العصور القديمة مطلقة لا حدود لها، وعنه يصدر القانون، وله أن يعدل فيه

---

(٢٦) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٢٥ وكذلك أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص٢٩ وما بعدها. والواقع أن القرآن الكريم قد أثبت ادعاء بعض الحكام الألوهية وطاعة أقوامهم لهم في ذلك قال تعالى حكاية عن فرعون: ﴿**فقال أنا ربكم الأعلى**﴾ النازعات: ٢٤. وقال عنه أيضاً: ﴿**وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري**﴾ سورة القصص: ٣٨، وقال فرعون لموسى عليه السلام: ﴿**لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين**﴾ سورة الشعراء: ٢٩، وقد كان قومه يقرون له بذلك كله ويطيعونه فيه قال تعالى عنهم: ﴿**فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين**﴾ سورة الزخرف الآية: ٥٤.

(٢٧) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٥.

(٢٨) د. عبدالله مرسي: سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية ص٢٤، والدكتور عمر ممدوح مصطفى: أصول تاريخ القانون ص٧١ وما بعدها وأيضاً: العميد علي بدوي: أبحاث في التاريخ العام للقانون ص٢٤.

(٢٩) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٥.

حسبما يشاء دون أن يكون في استطاعة المحكومين الاحتجاج بحقوق ثابتة أو حريات لا تمس فالحاكم هو الذي يمنحهم الحريات والحقوق ويحرمهم منها وقتما يشاء، كل شيء منك له وتحت تصرفه المطلق ومن ثم لا يكون تدوين القواعد العرفية منتجاً أو ذا أثر إلاّ فيما بين الأفراد وبعضهم البعض أما بالنسبة للحاكم فلا أثر له على الإطلاق»[٣٠].

ومن الظواهر العامة للمدنيات القديمة جميعاً ظاهرة السلطان الكلي للدولة فقد كانت الدولة القديمة تتدخل في كل شيء وتنظم جميع الأمور ولا تعترف للأفراد بأية حرية فالأفراد ملك للجماعة يخضعون لتنظيمها الشامل خضوعاً مطلقاً[٣١].

وحتى بلاد الإغريق التي كانت مهداً للديمقراطية لم تعرف الحقوق الفردية قِبَل الدولة أو الحكام إذ اقتصرت الديمقراطية فيها على حق المواطنين الأحرار في ممارسة الحكم دون أن تعترف لهم بحقوق أو حريات فردية في مواجهة الجماعة فكان بإمكان الحكام أن يسلبوا الأفراد أموالهم أو حرياتهم دون أن يكون بإمكان هؤلاء الأفراد أن يحتجوا بحقوق مكتسبة أو حريات مقدسة لا تمس، فلم يكن للأفراد حرية شخصية، أو حرية تملك أو حرية عقيدة، أو حرمة مسكن[٣٢].

ومثل ذلك يقال عن الرومان الذين أقروا بحقوق للأفراد تجاه بعضهم البعض ولم يقروا بأي حقوق للفرد قبل الدولة «ومصداق ذلك أن الدولة كانت تعد مالكة لجميع الأراضي وأن الأفـراد لم يكن لهم على تلك الأراضي إلا امتيازات مؤقتة قابلة للإلغاء في كل وقت وللأمبراطور حرية مطلقة في التصرف فيها»[٣٣].

وعلى ذلك تكون المدنيات القديمة قد جهلت جهلاً تاماً فكرة إخضاع الحاكم لقواعد قانونية تسمو عليه أو تحديد سلطانه بقيود، أي أنها جهلت فكرة الدولة القانونية. فإذا كان الحـاكم يعد إلهاً أو منفذاً للمشيئة الإلهية وسلطاته مطلقة لا تعرف القيود وليس لبشر أن يناقشه الحساب، يملك الأرض وما عليها من بشر ومال ويتصرف فيهما كيف يشاء، في الوقت الذي يحرم فيه المحكومين من أي حق في مواجهته، فلا مجال لأن يبزغ في مثل

(٣٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٢.

(٣١) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص٣١.

(٣٢) انظر مثل هذا المعنى في: النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص١٥٢، وكذلك أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص٤٩.

(٣٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٢.

هذا الجو مبدأ المشروعية أو تظهر فكرة الدولة القانونية.

ثانياً ـ فكرة الدولة القانونية عند ظهور المسيحية:

عندما ظهرت المسيحية ودعت إلى حرية العقيدة كانت هذه الدعوة شيئاً جديداً مخالفاً للمألوف حيث ألف الافراد السلطان الكلي للدولة وأن لا حقوق ولا حريات، فكأن المسيحية بهذه الدعوة إلى حرية العقيدة أعطت للإنسان وجوداً مستقلاً عن الجماعة بوصفه إنساناً له الحرية في العقيدة.

فهي بذلك «ميزت بين الفرد بوصفه إنساناً وبين الفرد بوصفه مواطناً فقد نزعت بذلك الفرد من الجماعة وجعلت له وجوداً مستقلاً عنها على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة التي كانت تذيب الفرد في الجماعة التي يعيش فيها»[٣٤].

وحيث إن المسيحية أعلنت أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة فهو روح وجسد وأن ما يتصل بالروح من عقيدة وإيمان بالله واليوم الآخر والبعث والحساب وما توجبه هذه العقيدة من تصرفات الإنسان داخل الجماعة أمر لا صلة للدولة به إذ هو أمر يتصل بالعقيدة وبالله، وما دام يتصل بالله فإن ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فبذلك أخرجت المسيحية ذلك كله من سلطان الدولة وسيطرتها وجعلت حرية العقيدة أمراً خارجاً عن سلطان الدولة وقانونها الوضعي وهو أول قيد يعلو على السلطان الكلي والشمولي للدولة.

وبهذا تكون المسيحية قد وضعت «النواة الأولى لمبدأ خضوع الدولة للقانون»[٣٥].

وإذا كانت المسيحية قد دعت إلى حرية العقيدة فإنها أهملت غيرها من الحريات «وكان الشيء الوحيد الذي يعلو في نظرها هو حرية الديانة ولذلك ما إن تمكن رجال الدين من السلطة حتى ساموا الأفراد ألواناً من الطغيان والاضطهاد وسرعان ما قضي على الفكرة التي بدأت تنبت عن القانون ورجعنا القهقرى إلى العصور البدائية وازداد الوثاق الذي يربط الفرد إلى الجماعة ضيقاً وقوة»[٣٦].

وما إن انهارت الإمبراطورية الرومانية سنة ٩١١م حتى ظهر نظام الإقطاع الذي رجع بالسلطة إلى الوراء فصار أمراء الإقطاع، بناء على ملكيتهم لأراضي المقاطعات، هم

(٣٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٣.
(٣٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٣، والدولة القانونية ص٣٢.
(٣٦) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٣.

أصحاب السلطة الوحيدون، يملكون الأرض والسلطة الكاملة على مَنْ فيها من بشر، وبذلك اختلطت السلطة بحق ملكية الأرض، وفي نظام كهذا يملك فيه أمير الإقطاع السلطة الكاملة على أرضه واتباعه دون أن يكون لهم أية حقوق في مواجهته يكون طبيعياً أن تزول فكرة الدولة القانونية التي كانت المسيحية قد وضعت النواة الأولى لها.

وهكذا تكون أوربا قد عاشت «طوال العصور الوسطى في ظل سلطان مطلق لا مكان فيه للفرد ولا يعترف بحقوق أو حريات ولا يقيم الحدود على سلطات الحاكم ولا يخضعه لأي قاعدة أو قانون»[٣٧].

ثالثاً ـ ظهور الإسلام وتأسيس الدولة القانونية:

في الوقت الذي كانت أوربا تعيش قرونها الوسطى المشبعة بالسلطان الكلي للدولة والسلطة المطلقة للحاكم دون حدود أو قيود، يتصرف بالأرض وبالبشر كيف شاء، فالبشر ليس لهم حقوق أو حريات قِبَل الدولة أو في مواجهتها، في ذلك الوقت الذي لا يوجد فيه لفكرة المشروعية أو خضوع الدولة للقانون والذي لا يعدو وجود دولة قانونية فيه أن يكون حلماً من الأحلام، ولدت في الجزيرة العربية أوّل دولة قانونية أقامها النبي الكريم غداة هجرته إلى المدينة ومن بعده الخلافة الراشدة، قائمة على مقومات الدولة القانونية بمعيار العصر الحديث من وجود دستور، وتدرج في القواعد القانونية، وخضوع الإدارة للقانون، والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية. ومتضمنة في كيانها وتنظيمها كافة الضمانات التي من شأنها إخضاع الدولة للقانون من فصل بين السلطات، وتنظيم رقابة قضائية، وتقرير لمبدأ اختيار الحاكم ومراقبته وعزله، وبذلك يكون الإسلام قد جاء بدولة فريدة في التاريخ غير معروفة أو مألوفة قبله على الإطلاق.

وليس ثمة شك في أن النبي الكريم أقام دولة في المدينة، وباشر فيها اختصاصات لا يباشرها اليوم إلا الرئيس الأعلى للدولة، من ذلك: إعلان الحرب، وعقد الصلح، وإبرام المعاهدات، ورئاسة الجهاز التنفيذي والقضائي، وباختصار فما من مسألة تخص السياسة الخارجية أو الشؤون الداخلية إلا والكلمة الأخيرة ـ بعد المشاورة فيما لا وحي فيه ـ تكون له عليه الصلاة والسلام.

وفوق هذه الاختصاصات التي يباشرها رؤساء الدول أيضاً فإن الرسول الكريم بما له

---

(٣٧) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٣.

من صفة النبوة يبلغ أحكام الشريعة الإسلامية التي مصدرها الوحي إلى الناس سواء أكانت موحى بلفظها ومعناها (القرآن) أو بمعناها دون لفظها (السُنّة) فالتشريع بنوعيه، كتاباً وسُنّة مصدره الوحي وليس الرسول ﷺ، حيث إن دوره في ذلك ينحصر في التبليغ والاتباع ﴿إن أتّبع إلاّ ما يوحى إليّ﴾(٣٨).

والفقهاء المسلمون عرّفوا التفرقة بين تصرف الرسول الكريم بمقتضى الإمامة أي (رئاسة الدولة)، وتصرفه بمقتضى القضاء أي بصفته قاضياً. «فقالوا: ما صدر عنه بصفته نبياً يبلغ عن الله شرعه يكون حكماً عاماً وقانوناً ملزماً للجميع، وما صدر عنه بصفته إماماً - أي رئيساً للدولة - لا يجوز فعله إلا من قبل رئيس الدولة أو بإذنه، وما صدر عنه بصفته قاضياً لا يجوز لأحد أن يفعله إلّا بحكم من القضاء»(٣٩).

وفي هذا يقول الإمام القرافي: «فما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال الطغاة.. فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه»(٤٠).

أما وصف هذه الدولة التي أقامها النبي الكريم وامتدادها (دولة الراشدين) بأنها دولة قانونية بالمصطلح الدستوري الحديث فلأنها قامت على المقومات التي لا بد منها للدولة القانونية واحتوت في تنظيم أجهزتها على الضمانات التي تكفل الخضوع للقانون وهو ما سنجد البرهان عليه في هذه الرسالة بصورة مفصلة واضحة.

هذه الدولة بأوصافها التي ذكرناها كانت سبباً لتصريح بعض علماء القانون العام بأنها «أول دولة قانونية - في الأرض - يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تقيده ولا يستطيع الخروج عليها فقد كان الخليفة مقيداً بأحكام القرآن والسُنّة واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التي تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء فالإسلام قد عرف فكرة الحقوق الفردية المقدسة التي تكون حواجز منيعة أمام سلطات الحاكم عشرة

---

(٣٨) سورة الأنعام: آية ٥٠.

(٣٩) د. عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص١٠.

(٤٠) انظر الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٩٥ للإمام القرافي.

قرون قبل أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعي في القرن السادس عشر»[41].

رابعاً ـ فكرة الدولة القانونية في أوربا إبّان عصر النهضة:

ما أن انطوى القرن الخامس عشر وهو آخر القرون الوسطى حتى أطلّ على أوربا القرن السادس عشر وفيه بدء النهضة الأوربية.

وقد تميز هذا القرن بظاهرتين اثنتين:

الأولى: الدعوة إلى السلطان المطلق للملوك[42] بعد أن ذاق الناس أبشع أنواع الرق والإذلال والظلم على يد أمراء الإقطاع فكانت هذه الدعوة إلى السلطان المطلق رد فعل للمظالم التي شهدها عهد الإقطاع ومن هنا كان ازدهار الملكية المطلقة وانهيار الأنظمة الإقطاعية ولذلك سمى بعض علماء القانون العام هذا العهد «بعهد السلطان المطلق»[43].

والثانية: ظهور الحرية السياسية والحرية الدينية مع انقسام الكنيسة وظهور المذهب البروتستانتي «فقد حاول دعاة الدين الجديد ـ أو المذهب الجديد ـ البروتستانت أن يدفعوا عن أنفسهم اضطهاد الكاثوليك لهم وأن يتمتعوا بحرية إقامة شعائر دينهم فطالبوا بحقوق الشعوب تجاه الملوك وهاجموا السلطان المطلق ولم يقف الصراع بين الفريقين عند حد

---

(٤١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٤ وأيضاً أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٢٢ ولكن من الملاحظ أن بعض علماء القانون العام عندما يتحدث عن التطور التاريخي باتجاه دولة القانون يذكر العصور القديمة ثم العصور الوسطى وصدر الدولة الحديثة ويغفل عن ذكر الدولة التي أقامها الإسلام في الحجاز وكأنها خارج الكرة الأرضية رغم أنها قد استكملت كل مقومات الدولة القانونية وضمانات تحقيقها قبل أن تتوفر تلك المقومات والضمانات للدولة الحديثة ورغم أن تلك الدولة أنتجت حضارة تناهت أخبارها وآثارها إلى معظم أرجاء المعمورة (انظر مثلاً نظرية الدولة ص٢١ إلى ٢٦ للدكتور طعيمة الجرف، القاهرة، ١٩٦٦).

(٤٢) انظر مثل هذا المعنى في النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص١٥٦ وكان من دعاة السلطان المطلق للملوك ميكافيللي في إيطاليا سنة ١٥١٣ فنادى في كتابه (الأمير) بنظريته في الأمير المستبد الذي يحكم بالقوة حتى يحقق وحدة الدولة ويكفل لها الرخاء ورسوخ السلطان وشايعه في ذلك بودان سنة ١٥٧٦ في فرنسا فدافع عن سيادة الدولة ومجد سلطانها فهي تسمو على الأفراد وتعلو على القانون (انظر مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص٢٤ للدكتور طعيمة الجرف وانظر مثل هذا المعنى مع دراسة تفصيلية له في كتاب أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٣٣ وما بعدها للدكتور ثروت بدوي).

(٤٣) د. ثروت بدوي أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٢٩.

الحرب والقتال بل تصارعا كذلك بالفكر والنظريات وأخذ كل فريق ينتصر لفكرته بمختلف الحجج والأسانيد فأثير البحث في مشروعية السلطة السياسية والأساس الذي تقوم عليه والحدود التي تقيدها وفيما إذا كان للشعب الحق في مقاومة الحاكم والثورة عليه . . وهكذا»[٤٤].

ونتيجة للمطالبة بحقوق الأفراد وحرياتهم ومهاجمة الروح الاستبدادية للملوك «نشأت فكرة جديدة عن الدولة من حيث نشأتها وطبيعتها ووظيفتها ولم تعد السيادة ذات طبيعة دينية أو خارجة عن إرادة البشر بل من طبيعة إنسانية إذ هي من صنع الإنسان وبالتالي ليست مطلقة، كما كانت في الماضي، وإنما محدودة لأن الإنسان حينما أنشأها قد حددها برسالة معينة لا تخرج عنها.

هذه الفكرة الديمقراطية التي وضع بذورها الفكر البروتستانتي في القرن السادس عشر أي بعد أن أقرها وأخذ بها الإسلام بما يناهز عشرة قرون وبذلك أصبحت السيادة مصدرها الجماعة نفسها تفوض ممارستها إلى السلطة التي تحكم لصالح المجموع»[٤٥].

ومن هنا ظهرت فكرة إرجاع نشأة الدولة إلى عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة غير المنظمة إلى حياة الجماعة المنظمة. غير أن الخلاف قد دب بين أصحاب هذه النظرية في شأن تحديد مضمون ذلك العقد الاجتماعي فمنهم مَنْ صوّر العقد متضمناً نزول الجماعة عن حقوقها في السيادة للحاكم الذي اختارته وبالتالي تكون سلطاته مطلقة»[٤٦]. بينما يرى آخرون أن السيادة غير قابلة للتصرف ومن ثم لا يمكن للجماعة أن تتنزل عنها للحاكم وإنما لها أن تفوضه في ممارستها نيابة عنها وتحت إشرافها وبشرط أن يكون لها الحق في مقاومته بل توقيع الجزاء عليه[٤٧] إذا خالف نصوص العقد. ولذلك فإن البعض يجعل القرن السادس عشر بداية العصور الحديثة إذ كان مغرساً للمبادىء الديمقراطية ولأنه مهّد الطريق أمام مفكري القرون التالية فوجدوا فيه المنهل الخصب والأساس المتين لبناء

---

(٤٤) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٤٤.

(٤٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٥٦.

(٤٦) من هذا الرأي البروتستانتيان هوتمان (Hotman) ولانجيه (Languet) (انظر النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص١٥٦).

(٤٧) من هذا الرأي الكاثوليكي سوارز (Suares) (انظر النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص١٥٧).

نظرياتهم ومذاهبهم[٤٨].

وهكذا تكون الدعوة إلى وضع القيود على سلطات الحاكم والدعوة إلى الحرية الدينية والحرية السياسية تطوراً فكرياً باتجاه دولة القانون أو نحو الدولة القانونية، وننبه هنا إلى أن هذا التطور باتجاه دولة القانون إنما هو تطور فكري نظري، أما على صعيد الواقع فقد كان السلطان المطلق للملوك هو السائد فعلاً في هذا القرن.

خامساً ـ فكرة الدولة القانونية في فجر العصور الحديثة:

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر قدم الكتاب والفلاسفة دراسات حول السيادة والدولة والقانون تمثل اتجاهين متعارضين: الأول: يقوده هوبز (Hobbes) في انجلترا وبوسويه (Bossuet) في فرنسا يدعو إلى السلطان المطلق ويمجده، والثاني: يدعو إلى الحرية والثورة على السلطان المطلق ويمجد المبادىء الديمقراطية يقوده لوك (Locke) في انجلترا ومونتسكيو وروسو في فرنسا، وفي هذه الفترة أيضاً ظهرت مدرسة القانون الطبيعي على لسان جروتس التي تدعو إلى مبادىء العدالة الطبيعية وتمجد الحريات الفردية[٤٩].

وقد أخذت هذه الأفكار ـ عن الحقوق والحريات ـ تنتشر في البلاد المختلفة وتناولها المفكرون والكُتّاب ثم انتقلت إلى الجماهير الشعبية التي سرعان ما طالبت بحقوقها المهضومة وثارت على الحكم المطلق ونادت بنظام حر يخضع فيه الحاكم للقانون وينعم فيه الأفراد بحقوق وحريات لا تستطيع السلطة أن تمسها. وقد كانت هذه الأفكار وقود الحركات الثورية التي بدأت في انجلترا ضد حكم آل ستيوارت ثم في أمريكا أثناء حرب الاستقلال وأخيراً لعبت دوراً هاماً في إشعال الثورة الفرنسية[٥٠].

ويمكن القول أن فكرة خضوع الدولة للقانون ووجود قواعد قانونية تلتزم الدولة باحترامها دون أن يكون لها سلطة إلغائها أو تعديلها قد وصلت أوجها ـ في أوربا ـ في عهد الثورة الفرنسية حتى إن أحد كبار رجال الثورة ميرابو (Mirabeau) قد قال إن القانون سيد العالم[٥١].

---

(٤٨) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٤٤.

(٤٩) انظر مثل هذا المعنى مع دراسة تفصيلية له في كتاب أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى للدكتور ثروت بدوي ص١٤٥ وما بعدها.

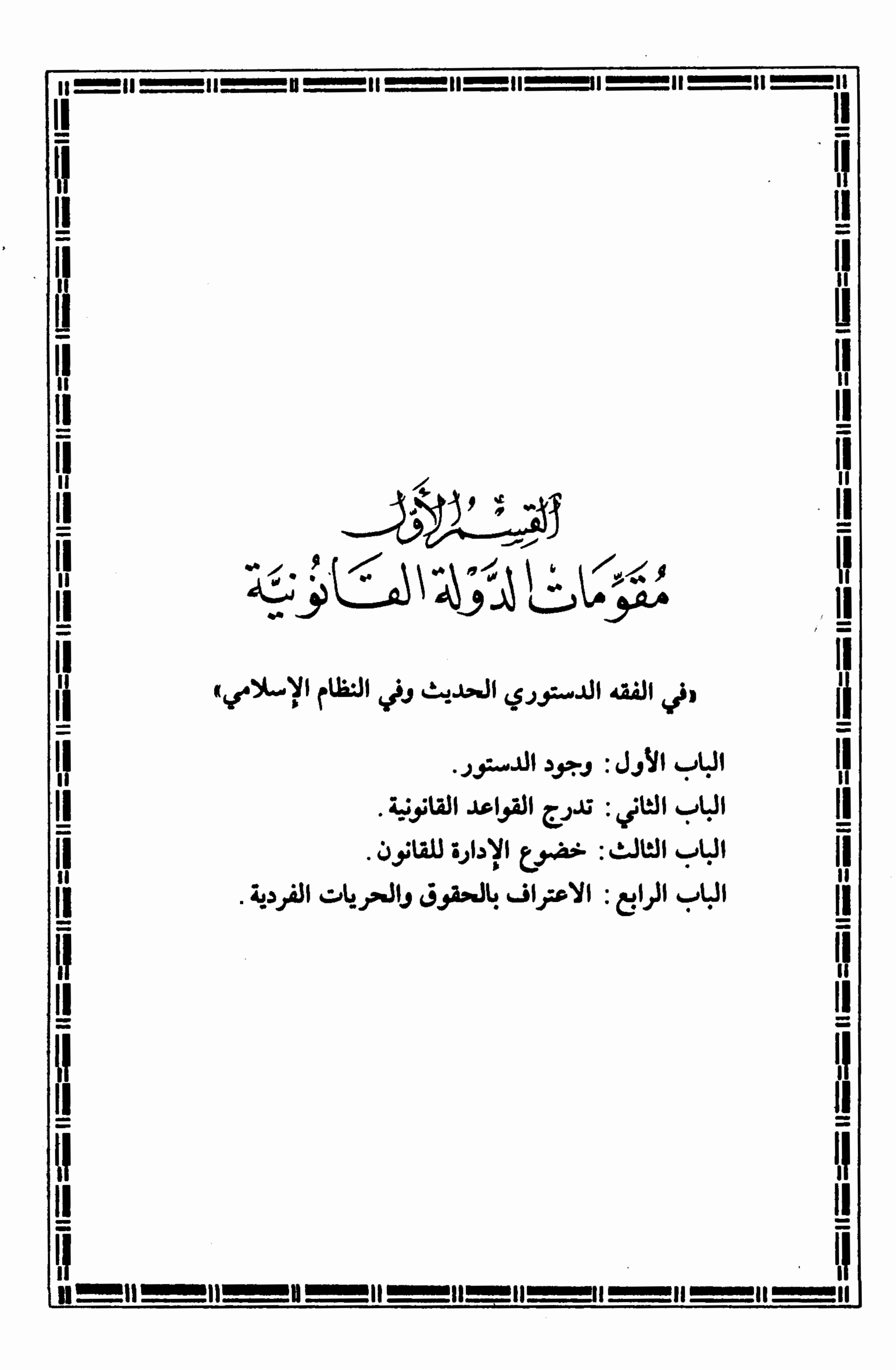
(٥٠) د. ثروت بدوي: الدولة القانونية (المرجع السابق) ص٤٠.

(٥١) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٥٨.

وكـان من نتيجة ذلك الأخذ بنظام ديمقراطي للحكم أصبحت فيه السيادة للجماعة وليست للحـاكم مع الاعتـراف بحقوق الأفراد وحرياتهم واعتبارها حقوقاً مقدسة لا يجوز المساس بها، تصونها السلطة وتحميها، ولكي تصان هذه الحقوق فعلاً نودي بمبدأ الفصل بين السلطات لكي تراقب كل سلطة الأخرى وتحدها إذا هي خرجت عن حدود اختصاصها، كما نظمت أيضاً الرقابة القضائية بحيث أصبحت الهيئات العامة خاضعة للقضاء خضوع المحكومين له.

وأخيراً اندثر الفكر الذي يعد الحاكم ممارساً للسلطة على أنها امتياز له فأصبح يمارسها بصفتـه أميناً على السلطة وبصـورة مؤقتـة لصالح الجماعة ونيابة عنها وعلى ذلك يكون للجماعة أن تقيده في ممارسته للسلطة بما تراه من القيود محققاً مصلحة الجماعة وسعادتها وخيرها. والفقه الحديث كله بدون استثناء يمجد مبدأ المشروعية ويدعو إلى خضوع الدولة للقانون والنظريات الحديثة مشبعة بفكرة إخضاع الدولة للقانون.

والآن وقد تكلمنا عن تمهيد في مقومات الدولة القانونية، وفي ضمانات تحقيقها أو تحقيق خضوع الدولة للقانون، وألقينا أيضاً بعض الضوء على التطور التاريخي باتجاه دولة القانون أي نشأة الدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي، ومدى ما يمتلك هذا النظام من ضمانات تكفل خضوع الدولة للقانون، ولنبدأ بأول هذه المقومات وهو وجود الدستور.



القسم الأول
مُقوِّمات الدَّولة القانونيّة

«في الفقه الدستوري الحديث وفي النظام الإسلامي»

الباب الأول: وجود الدستور.

الباب الثاني: تدرج القواعد القانونية.

الباب الثالث: خضوع الإدارة للقانون.

الباب الرابع: الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية.

الباب الأول
وجود الدستور

الفصل الأول

وجود الدستور في الدولة القانونية الحديثة

وجود الدستور يعني إقامة نظام في الدولة وبيان قواعد ممارسة السلطة فيها ووسائل وشروط استعمالها، ومن ثم يمنع كل استخدام للسلطة العامة لا تراعى فيه هذه الشروط أو تلك القواعد[1].

وقد عرف الدستور بأنه: «مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطاتها إزاء الأفراد»[2].

وهكذا فإن وجود الدستور يعد الأساس لخضوع الدولة للقانون بما يضع من قواعد تقيد الحاكم وتبين حقوقه وبما يقرر من حقوق وحريات للأفراد قِبَل الدولة فهو إذن أوّل مقومات الدولة القانونية.

والدستور إما أن يكون مسطوراً (مكتوباً) أو عرفياً، فالدستور المسطور هو ما دونت نصوصه وقواعده وأخذ شكلاً كتابياً في قانون واحد صادر في تاريخ معين أو في بضعة قوانين معلومة، أما الدساتير العرفية فمتروكة للعرف والعادة بدون كتابة ولا حصر[3].

وبعض فقهاء القانون الدستوري إذا تحدثوا عن تاريخ بدء الدساتير المكتوبة عدوا في أولها دستور الولايات المتحدة الصادر سنة ١٧٨٧ المعروف بدستور فيلادلفيا والدستور

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٣.

(٢) د. وحيد رأفت ووايت إبراهيم: القانون الدستوري ص٣.

(٣) المصدر السابق ص٤.

الملكي الفرنسي الصادر في ٣ سبتمبر ١٧٩١ وهو أول دستور فرنسي مكتوب[٤].

ولا يؤثر في إقامة نظام الدولة القانونية أن يكون الدستور عرفياً أو مكتوباً، إذ المهم هو وجود تلك القواعد الدستورية التي تقيم الكيان القانوني للهيئات الحاكمة وترسم لها قواعد ممارستها للسلطة وتلزمها بأن يدور نشاطها في إطار قانوني محدد ليس لها أن تخرج عليه. وما دامت تلك القواعد الدستورية، عرفية كانت أم مكتوبة، أسمى من السلطات الحاكمة، فإن تلك السلطات تكون مقيدة بها بالضرورة لأنها سلطات منشأة بموجب تلك القواعد الدستورية.

والسلطات الحاكمة إذا خرجت على الدستور أو القواعد الدستورية التي كانت الأساس في وجودها، فإنها تهدم أساس وجودها القانوني، وبذلك تفقد الصفة القانونية، وإذا فقدتها زالت صفة الشرعية عن تصرفاتها، وعلى ذلك يتعذر تصور وجود الدولة القانونية بدون وجود الدستور. ومن هنا كان وجوده أساساً في إقامة الدولة القانونية.

---

(٤) انظر مثلاً: القانون الدستوري للدكتور وحيد رأفت ووايت إبراهيم ص٤. وكذلك الرقابة على دستورية القوانين للدكتور أحمد كمال أبو المجد ص٤٧.

الفصل الثاني

وجُودُ الدُّستور في النِّظام السياسي الإسلامي

إذا كان من شأن الـدستور ـ في فقه القانون العام ـ أن يقيم نظاماً في الدولة ويبين شكله، ويؤسس الوجود القانوني للهيئات الحاكمة في الجماعة محدداً مَنْ يكون له حق التصرف باسم الدولة لا بأشخاصهم بل بشروطهم وأوصافهم، ويبين وسيلة إسناد السلطة إلى تلك الهيئات وقواعد ممارستها للسلطة، ووسائل وشروط استعمالها، كما يبين أيضاً ما يكون للأفراد من حقوق وحريات، إذا كان من شأن الدستور أن يبين ذلك كله ويقيد به جميع السلطات المنشأة في الدولة من تشريعية وتنفيذية وقضائية، كما يقيد به المحكومين أيضاً، سواء أكان ذلك بدستور مكتوب أو بدستور عرفي أو بعرف دستوري، فهل احتوى النظام السياسي الإسلامي قواعد دستورية تبين ذلك كله لكي نسلم بوجود الدستور في هذا النظام؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي مصادر الأحكام الدستورَية في الإسلام على وجه التحديد، وما أهم المسائل التي ينبغي أن يتضمنها الدستور الإسلامي، وهل تقبل الأحكام الدستورية الإسلامية التعديل؟ للإجابة عن ذلك نخصص المبحثين التاليين.

المبحث الأول

وجود القواعد الدستورية الإسلامية المنظمة للسلطات الحاكمة

إذا تأملنا مصادر الأحكام الدستورية في الإسلام وجدنا أنها بمجموعها تقدم مجموعة من القواعد الدستورية تنظم ما ذكرناه سابقاً، فنجد في القرآن الكريم بعضاً من تلك القواعد الدستورية، ونجد في السُنّة النبوية البعض الآخر، كما أننا إذا استعرضنا العرف الدستوري في عهد الراشدين وجدنا شيئاً من تلك القواعد أيضاً وسنستعرض ذلك كله بإيجاز تام هنا لأننا سنفصل القول فيه عند البحث في مصادر الدستور الإسلامي في مبحث مستقل.

فالنصوص القرآنية تقدم مجموعة من تلك القواعد الدستورية عندما تتكلم عن الحكم والإمارة، والملك والسلطان، والبيعة والولاية، والقضاء، وحقوق الأفراد وحرياتهم وحقوق الحاكم وحدود سلطاته، وحقوق أهل الذمة من المواطنين أي مركز الأقليات الدينية، والشورى في الحكم ونحو ذلك.

ونصوص السُنّة النبوية تؤكد تلك المجموعات من القواعد الدستورية أو تكملها أو تفسرها أو تزيد عليها عندما تتكلم عن المسائل الداخلية في ميدان الأحكام الدستورية، هذا فضلاً عن أن السُنّة الفعلية للنبي الكريم أقامت دولة في المدينة عقب الهجرة إليها، وكان أساسها ما سبقها من تعاقد سياسي في بيعة العقبة الثانية.

كما أن العرف الدستوري في عهد الراشدين قدم مجموعة أخرى من تلك القواعد الدستورية تتعلق باختيار الحاكم، وبمبدأ الفصل بين السلطات. فأما اختيار الحاكم فقد استقر العرف الدستوري في عهد الراشدين على فكرة النيابة عن الأمة وذلك في اعتبار بيعة أهل الحل والعقد للحاكم تنوب مناب الأمة، كما استقر العرف الدستوري أيضاً على فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ابتداء من عهد عمر رضي الله عنه فما بعده وتخصص القضاء بقضاة مستقلين لا وظيفة لهم سواه، كما استقر أيضاً على رقابة متبادلة بين السلطة

التنفيذية والسلطة القضائية، فإذا كان من حق الأمير أن يعين القاضي ويعزله لسبب شرعي يوجب ذلك، فقد كان من حق القاضي أن يحضر رئيس السلطة التنفيذية إلى ساحة القضاء ليناقشه الحساب عن أي تصرف غمط حقاً من الحقوق والحريات الثابتة في الدستور الإسلامي.

وهكذا فإن القواعد الدستورية في القرآن الكريم، والسُّنّة النبوية، والعرف الدستوري في عهد الراشدين تؤسس ـ مجتمعة ـ الكيان القانوني أو الشرعي للهيئات الحاكمة في النظام الإسلامي وتحدد الإطار القانوني لنشاط تلك الهيئات إضافة إلى بيان تفصيلي للحقوق والحريات، وبذلك تدور السلطة في ذلك الإطار القانوني الذي ترسمه القواعد الدستورية الإسلامية، وهي إذ تفعل ذلك تحافظ على وضعها الدستوري وتكسب تصرفاتها الصفة الشرعية.

على أن الدارس لنظام الدولة الإسلامية في عهدها المبكر يجد وثيقة هامة أصدرها النبي الكريم بصفته حاكماً لدولة المدينة يمكن عدها إعلاناً دستورياً مدوناً لتنظيم شؤون الحكم في الدولة الإسلامية الناشئة تضمنت جملة من المبادىء الدستورية الهامة[1].

ففي مقدمة الوثيقة نجد إعلاناً عن قيام وحدة سياسية إسلامية تتألف من مهاجري مكة وأنصار المدينة مضافاً إليهم كل مَنْ أبدى استعداداً للتبعية لهذه الوحدة وخضع لقيادتها من الأقليات الأخرى القاطنة في المدينة[2].

---

(١) انظر نصوص هذه الوثيقة كاملة في كتاب الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٤١ إلى ٤٧ للدكتور محمد حميد الله وهي وثيقة متضمنة ما أمكن تقسيمه إلى ٤٧ بنداً أو مادة، بعضها يدخل في ميدان الأحكام الدستورية. وانظر أيضاً إيضاحاً للغامض من عباراتها في النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (في مواضع متعددة) وكتاب الأموال لأبي عبيد ص٢٩٤ وما بعدها وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني جـ٤ ص٢٦٨ وما بعدها. وانظر دراسة دستورية لنصوصها بالإنكليزية للدكتور محمد حميد الله في كتابه: "The First Written Constitution in the World" وكذلك دراسة تاريخية لها لكل من: الدكتور صالح أحمد العلي: تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة، بحث منشور في مجلة المجمع العلمي العراقي مجلد ١٧ لسنة ١٩٦٩، والدكتور أكرم العمري: أول دستور أعلنه الإسلام، بحث منشور في مجلة كلية الإمام الأعظم ببغداد، العدد الأول لسنة ١٩٧٢.

(٢) انظر البندين ١، ٢ من الوثيقة المذكورة في المرجع المشار إليه.

كما تضمنت الوثيقة أيضاً نصوصاً في التكافل الاجتماعي[1] ونصوصاً أخرى في إقامة العدل وتنظيم القضاء[4] ونقله من الأفراد والعشيرة إلى الدولة دون محاباة لأي طرف مهما كان مركزه ودون سماح له أو لعشيرته بالتدخل لتعطيل القانون، وتضمنت النص على بعض المبادىء الجنائية الهامة فقررت مبدأ شخصية العقوبة[5] أي إن عقوبة تنال الجاني وحده دون عشيرته بعكس ما كان واقعاً في الجاهلية، ومبدأ القصاص جزاء للقتل العمد العدوان[6] وذكرت الوثيقة أنواع الجرائم في الأنفس والأموال فحرمتها[7] وجعلت المدينة حرماً آمناً بالنسبة لجميع القاطنين على إقليمها[8]، كما تضمنت نصوصاً في بيان مركز الأقليات الدينية في الدولة الناشئة[9] ونصوصاً أخرى تجعل للنبي الكريم السلطة العليا في الدولة[10] وتقيمه حكماً بين أفرادها[11] إضافة إلى نصوص في الحقوق والحريات الفردية والاجتماعية والاقتصادية فقررت: حق الحياة[12] وحرية العقيدة[13] وحق الملكية[14] وحق الأمن والمسكن، والتنقل[15] وحق المساواة[16] وحق الفرد في المعونة المالية[17] وحق التجمعات

---

(٣) انظر البنود من ٣ إلى ١٢ من الوثيقة المذكورة وانظر شرحاً لها في الأموال لأبي عبيد ص٢٩٤ والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير جـ٣ ص٢٧٩ وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني جـ٤ ص٢٦٨.

(٤) انظر البند ١٣ من الوثيقة المذكورة. وانظر إيضاحاً له في النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير جـ٣ ص١١٧.

(٥) انظر البندين ٣٧ و ٤٦ من الوثيقة المذكورة.

(٦) انظر البند ٢١ من الوثيقة المذكورة.

(٧) انظر البنود: ١٣، ٣٩، ٤٢ من الوثيقة.

(٨) انظر البند ٣٩ من الوثيقة.

(٩) انظر البنود: ١٦، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣٧، ٤٤ من الوثيقة.

(١٠ و ١١) انظر البندين ٢٣، ٤٢ من الوثيقة.

(١٢) انظر البند ٢١ من الوثيقة.

(١٣) انظر البند ٢٥ من الوثيقة.

(١٤) انظر البندين ١٣ و٤٧ من الوثيقة.

(١٥) انظر البندين ٣٩ و٤٧ من الوثيقة.

(١٦) انظر البنود من ٣ إلى ١١ وأيضاً البند ١٦ من الوثيقة.

(١٧) انظر البنود من ٣ إلى ١٢ من الوثيقة.

على أساس القبيلة[18] أو على أساس الدين[19] وحق إبداء الرأي أو حرية الرأي[20].

وبهذا التنظيم الأولي لشؤون دولة المدينة استطاعت هذه الوثيقة أو الإعلان الدستوري أن تجعل من مدينة تحوي عدداً كبيراً من الأحياء العربية المختلفة المتنافرة التي حكمتها الفوضى وأنهكتها العصبية القبلية، فيها الأنصار، وفيها المهاجرون، وفيها المشركون الذين لا زالوا على الشرك، وفيها قبائل من الأقليات الدينية، مدينة موحدة، وإن توحد هؤلاء السكان جميعاً على اختلاف دياناتهم وخصائصهم وأعرافهم حول إعلان دستوري مركزي يخضع له الجميع، وحكومة مركزية تملك السلطة العليا في المدينة للحاكم فيها حقوقه ومسؤولياته، وللمواطنين حقوقهم ومسؤولياتهم، وللقانون كلمته وسيادته.

(١٨) انظر البنود من ٤ إلى ١١ من الوثيقة.
(١٩) انظر البند ٢٥ من الوثيقة.
(٢٠) انظر البند ٣٧ من الوثيقة.

المبحث الثاني

مصادر الدستور الإسلامي ومسائله وتعديلـــه

قد تبين لنا من البحث السابق أن الإعلان الدستوري (الوثيقة) الذي أصدره النبي ﷺ مدوناً، متميزاً عن القوانين العادية، محتوياً على بعض المسائل الدستورية، إنما هو (إعلان دستوري مرحلي) أعلن فيه عن إنشاء الدولة في الإسلام وإقامة السلطة السياسية فيها وقد كان وليد الحاجة وجاء ملائماً للظروف التي وجد فيها.

وقـد جاءت بعده في الكتاب والسُّنَّة كثير من التشريعات الدستورية أهم منه بكثير، بعضها مؤكد لما ورد فيه، وبعضها زائد عمّا ورد، وبعضها ناسخ (معدل) لما ورد فيه، وإذا كان التشريع الإسلامي يتميز في عهد النبي ﷺ بالتدرج في الأحكام، حيث إن أحكامه ما شرعت دفعة واحدة وإنما استمر تشريعها طيلة بعثة النبي الكريم ﷺ، وإن هذا القول يسري على التشريع الدستوري أيضاً، فإن ذلك كله يدعونا إلى البحث في المسائل الآتية:ـ

المسألة الأولى: ما هي مصادر الدستور في النظام الإسلامي؟

والمسألة الثانية: ما هي المسائل التي ينبغي أن يحتويها الدســـتور في النظام الإسلامي؟

والمسألة الثالثة: كيف يتم تعديل الدســتور في النظام الإسلامي؟

لذلك سنبحث كل واحدة من هذه المسائل في مطلب مستقل.

المطلب الأول

مصادر الدستور الإسلامي

مصـادر التشريع في الإسلام هي المنابع التي تستقى منها الأحكام بوجه عام ومنها الأحكام الدستورية، وهي تسمى لدى علماء الأصول بأدلة الأحكام.

ومعروف أن التشريع في الإسلام لا يتم بالهوى ولا كيفما اتفق، وإنما تؤسس أحكامه

على مصادر معينة محددة، منها يستقي أحكامه، وعليها يشيد بنيانه، وهذه المصادر هي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع والقياس وغيرها مما سنذكره فيما بعد.

وهـذه المصادر بعضها أصلي هو النصوص وهذا يشمل الكتاب والسُّنَّة حيث وردت فيهما النصوص التي تستمد منها الأحكام ومن هنا صحت تسميتها بالمصادر الأصلية.

والبعض الآخر منها ليست نصوصاً وإنما هي مصادر أرشدت إليها النصوص واعتبرتها في استنباط أو تأسيس الأحكـام عليهـا عنـد عدم وجود النصوص، فهي مصادر (تابعة) للمصادر الأصلية، تستمد منها حجيتها وصلاحيتها لأن تكون مصادر للأحكام، ومن هنا يمكن تسميتها بالمصادر التبعية كالإجماع والقياس والمصلحة المرسلة ونحوها.

لذلـك فسنـدرس مصـادر الدستور الإسلامي في فرعين: نخصص الأول للمصادر الأصلية والثاني للمصادر التبعية.

الفرع الأول
مصادر الدستور الإسلامي الأصلية

الفقرة الأولى
القرآن الكريم مصدراً للدستور

القـرآن الكريم أغنى من أن يعرّف، والأحكام الواردة فيه، دستورية كانت أو غيرها، تمتاز بالكمال والسمو ولها من القدسية والهيبة والاحترام ما يضمن لها قوة الإلزام وحسن الالتزام.

وإذا كان القرآن الكريم يمتاز بالشمول وهي صفة الإسلام كتاباً وسنة، وإذا كان القرآن «تبيانـاً لكـل شيء»[1] كمـا وصفه عز وجل فمن الطبيعي أن نجد فيه آيات كريمة تتعلق بالمسائل الدستورية ولكننا لا نجدها بمصطلحات القرن العشرين، بل بلغة القرآن الكريم، وإنما العبرة بالمسميات لا بالأسماء.

ففي القرآن الكريم آيات تتكلم عن الحكم، والإمارة، والملك، والسلطان، والولاية، والسيادة، والقضـاء، والحرب، والسلم، والمعاهدة، وحقوق الأفراد وحرياتهم، وحقوق الحاكم، وحقوق أهل الذمة من المواطنين أي مركز الأقليات الدينية، والشورى في الحكم.

تلك من المسائل الهامة في الدستور أشار إليها القرآن الكريم وقررها ـ مدونة ـ قبل أن

---

(١) ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ سورة النحل: آية ٨٩.

يوجد أي دستور مدون في الأرض.

وأننا في هذا البحث لن نجمع كل آيات القرآن الخاصة بمسألة من هذه المسائل الدستورية، وإنما سنكتفي بذكر بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر، لأن غايتنا إيضاح مصدرية القرآن للأحكام الدستورية.

فضرورة وجود سلطة حاكمة تحكم بين الناس، تقرره الآية الكريمة: **﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾**[2]، والآية الكريمة: **﴿وان احكم بينهم بما أنزل الله﴾**[3] وغيرها من الآيات.

والقضاء تذكره الآية الكريمة: **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[4]، والآية الكريمة: **﴿ولا يجرمنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[5].

والسلم والحرب تتعرض له الآية الكريمة: **﴿قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾**[6] والآية الكريمة: **﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾**[7].

والالتزام بالمعاهدة والوفاء بها تقرره الآية الكريمة: **﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾**[8].

والشورى في الحكم تقررها الآية الكريمة: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[9] والآية: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[10].

وحق الحاكم على الأُمة تقرره الآية الكريمة: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾**[11].

وحق الأُمة على الحاكم تقرره الآية الكريمة: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[12].

---

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٥.

(٣) سورة المائدة: الآية ٤٩.

(٤) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٥) سورة المائدة: الآية ٨.

(٦) سورة التوبة: الآية ٣٦.

(٧) سورة الأنفال: الآية ٦١.

(٨) سورة الأنفال: الآية ٦٢.

(٩) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(١٠) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(١١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(١٢) سورة التوبة: الآية ٧١.

وحقوق الأفراد وحرياتهم تقررها مجموعة من الآيات الكريمة وكذلك حقوق الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي.

فحق الحياة تقرره الآية الكريمة: **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾**(١٣)، والآية الكريمة: **﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت﴾**(١٤) والآية الكريمة: **﴿ومَنْ يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾**(١٥). بل إن حق الحياة لفرد يعادل حق حياة البشرية كلها في نظر الشرع: **﴿مَنْ قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومَنْ أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾**(١٦).

وحق الملكية تقرره الآية الكريمة: **﴿أوَلم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾**(١٧) والآية الكريمة: **﴿فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾**(١٨) والآية الكريمة: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا﴾**(١٩).

وحق العدل والمساواة تقرره الآية الكريمة: **﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾**(٢٠) والآية الكريمة: **﴿إن الله يأمر بالعدل﴾**(٢١) بل العدل حتى مع العدو **﴿ولا يجرمنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا﴾**(٢٢).

وحرية الرأي تقررها الآية الكريمة: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**(٢٣) ومن الشورى إبداء الرأي وتقليب وجهات النظر وكذلك الآية الكريمة: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٢٤).

وحرية العقيدة تقررها الآية الكريمة: **﴿لا إكراه في الدين﴾**(٢٥) والآية الكريمة: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾**(٢٦).

---

(١٣) سورة البقرة: الآية ١٧٩.
(١٤) سورة التكوير: الآية ٩.
(١٥) سورة النساء: الآية ٩٣.
(١٦) سورة المائدة: الاية ٣٢.
(١٧) سورة يس: الآية ٧١.
(١٨) سورة البقرة: الآية ٣٠.
(١٩) سورة النساء: الآية ١٠.
(٢٠) سورة المائدة: الآية ٤٢.
(٢١) سورة النحل: الآية ٩٠.
(٢٢) سورة المائدة: الآية ٨.
(٢٣) سورة الشورى: الآية ٣٨.
(٢٤) سورة التوبة: الآية ٧١.
(٢٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.
(٢٦) سورة الممتحنة: الآية ٨.

وحق الأمن والتنقل تقرره الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلْم كافة**﴾[٢٧] والآية الكريمة: ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**﴾[٢٨] وكذلك الآية الكريمة التي تفرض عقوبة على قطع الطريق وتعكير أمنه: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**﴾[٢٩].

وحرمة المسكن تقرره الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها**﴾[٣٠].

وحق التكريم تنفرد بذكره الشريعة صراحة في القرآن بالآية الكريمة: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**﴾[٣١].

مما تقدم يتبين أن القرآن الكريم قد تضمن مسائل دستورية هامة ولكن يجب أن يلاحظ أننا بهذا البحث لم نحاول حصر كل المسائل الدستورية فإن من الممكن استخراج مسائل دستورية أخرى من نصوص القرآن الكريم ولكننا قصدنا أن نوضح فقط أنه المصدر الرئيس للدستور الإسلامي.

الفقرة الثانية
السُّنّة النبوية مصدراً للدستور

سُنّة النبي الكريم هي المصدر الثاني للدستور الإسلامي، وهي إضافة إلى احتوائها على مبادىء دستورية شرعها الله على لسان النبي بما له من صفة النبوة والتبليغ تصلح لأن تستخرج ليتضمنها دستور منفصل مدون، فإن فيها تطبيقات وسوابق دستورية هامة قام بها النبي الكريم بنفسه بصفته الحاكم الأعلى للبلاد.

من تلك السوابق الدستورية ذلك الإعلان الدستوري (الوثيقة) الذي أصدره النبي الكريم بعد الهجرة وأقام على أساسه دولة ونظاماً سياسياً في المدينة، توحد عليه الجميع، وخضع له الكل، وتناول بعض الشؤون الدستورية الهامة في بنوده التي أشرنا إليها آنفاً.

لقد كان بمقدور النبي الكريم عليه الصلاة والسلام أن يردهم إلى كتاب الله وسُنّة رسوله

---

(٢٧) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.
(٢٨) سورة الملك: الآية ١٥.
(٢٩) سورة المائدة: الآية ٣٣.
(٣٠) سورة النور: الآية ٣٧.
(٣١) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(ﷺ) وفيهما الكفاية في كل شيء ولكنــه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك بل كتب بينهم كتاباً منفصلاً عن القوانين، مذكوراً فيه بعض القضايا الدستورية والمصيرية من قضايا الأمة.

وهذا يظهر أن مقصوده عليه الصلاة والسلام: أن تكون هنالك وثيقة مكتوبة رغم عدم كتابة السُنّة وقتئذ، متميزة عن بقية القوانين الأخرى، هي الأساس - في المرحلة الأولى لنشأة الدولة الإسلامية - في حقوق الحاكم وحقوق الرعية وتنظيم المجتمع والدولة.

وفي نصـوص السُنّة النبوية تتردد كلمة الراعي، والرعية، والبيعة، والإمارة، والطاعة للأمير، وفيها تشريعات في حقوق الحاكم ومسؤوليته، وحقوق الأفراد وحرياتهم، والسيادة، والسلم والحرب، والمعاهدة، والقضاء، والشورى، ومركز الأقليات الدينية - أهل الذمة - مما يقطع بأن السُنّة تحوي قدراً كبيراً من المسائل الدستورية الهامة، وهذه السُنّة معتبرة سواء أوردت متواترة، أو مشهورة، أو آحادا.

والقرآن الكريم نفسه أمر بالتزام سُنّة النبي والأخذ بها وبناء الأحكام عليها في ميدان التشريع سواء أكنا بصدد تشريع عادي أو تشريع دستوري.

وقد استعمل القرآن الكريم في ذلك أساليب متعددة تلتقي كلها في التأكيد على حجية السُنّة وضرورة الأخذ بها فهو تارة يبين أن النبي عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى وإنما ينطق عن الوحي كقوله تعالى: **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى﴾**[٣٢]، وتارة أخرى يأمر صراحة بطاعة الرسول، وما طاعة الرسول إلاّ الطاعة لسُنّته، كقوله تعالى: **﴿قل أطيعوا الله والرسول﴾**[٣٣] وقوله: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾**[٣٤] وتـارة يبين أن طاعة الرسول في حقيقتها طاعة لله فهي لازمة واجبة كقوله تعالى: **﴿مَنْ يطع الرسول فقد أطاع الله﴾**[٣٥]، وتارة يأمر باتباع كل ما جاء به النبي والانتهاء عن كل ما نهى عنه كقوله تعالى: **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**[٣٦]، وتارة يأمر برد المتنازع فيه من الأمور إلى الله ورسوله، وما ذلك إلاّ بالرجوع لكتاب الله وسُنّة نبيه، قال تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والـرسـول إن كنتم تؤمنـون بالله واليـوم الآخـر ذلـك خيـر وأحسن تأويلا﴾**[٣٧]، وتارة يوجب تحكيم النبي والنزول على حكمه بالرضا الكامل والتسليم المطلق

---

(٣٢) سورة النجم: الآية ٣-٤.
(٣٣) سورة آل عمران: الآية ٣٢.
(٣٤) سورة النساء: الآية ٥٩.
(٣٥) سورة النساء: الآية ٨٠.
(٣٦) سورة الحشر: الآية ٧.
(٣٧) سورة النساء: الآية ٥٩.

ويجعل ذلك شرطاً لإيمان المؤمن، لا إيمان بدونه، كقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾(٣٨)، وتارة يوجب تحكيم النبي والنزول على حكمه بالرضا الكامل والتسليم المطلق ويجعل ذلك شرطاً لإيمان المؤمن، لا إيمان بدونه، كقوله تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**(٣٨)، وتارة يبين أن ما قضى به رسول الله فلا خيار لمؤمن ولا مؤمنة في تركه كقوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**(٣٩)، وتارة يحذر من مخالفة أمر الرسول ﷺ بالعذاب الأليم كقوله تعالى: **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾**(٤٠) وتارة يبين أن الله تعالى أعطاه سلطة بيان الأحكام الواردة في القرآن عن طريق سنته كقوله تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾**(٤١).

فهذه الآيات الكريمة بأساليبها المتعددة، شرعت بوضوح كامل وصراحة تامة وتأكيد شديد، حجية السنة النبوية وكونها مصدراً لتشريع الأحكام، سواء أكانت دستورية أم عادية، وأنها حجة ملزمة لكافة الخلق.

رفض بعض فقهاء القانون الدستوري لسنة الآحاد الصحيحة في ميدان الأحكام الدستورية:

إلّا أن بعض الكاتبين الأفاضل أبدى رأياً خلاصته: أن سُنّة الآحاد المستقلة ـ وإن كانت صحيحة حسب شروط أهل الحديث ـ لا مكان لها في ميدان الدستور إذ يقول: «إننا في مقام القانون الدستوري لا يجوز أن نأخذ بسنّة الآحاد حين تكون مستقلة أي حين تأتي بأحكام أو مبادىء جديدة لم ينص عليها القرآن وذلك للاعتبارين الآتيين:

الاعتبار الأول: أهمية الأحكام الدستورية وخطورتها.

الاعتبار الثاني: أن سنّة الآحاد غير يقينية»(٤٢).

---

(٣٨) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٣٩) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٤٠) سورة النور: الآية ٦٣.

(٤١) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٤٢) هذا الرأي للدكتور عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص١٨٩.

مناقشة الاعتراض المذكور وإثبات سُنّة الآحاد الصحيحة مصدراً للدستور:

والذي نعتقده هو ما عليه جمهور العلماء من القول بأن سُنّة الآحاد متى صحت نسبتها إلى النبي ﷺ بأن رواها العدل الضابط عن مثله إلى منتهاها ولم يكن الحديث شاذاً ولا معللاً بعلة تقدح فيه فإنها تثبت بها الأحكام الشرعية ـ أي أحكام القانون الإسلامي بكل فروعه ـ وسواء أكان ذلك في أمر خطير كالتشريع الدستوري، أو في أمر يسير من أمور القوانين العادية.

إن مثل هذه السُنّة يجب العمل بها واستنباط الأحكام منها وعدها مصدراً للتشريع بإطلاق، وهذا قول الحنابلة والشافعية والظاهرية والجعفرية وبعض الفقهاء من المذاهب الأخرى[٤٣].

وأما المالكية والحنفية الذين انفردوا باشتراط شروط إضافية للعمل بسُنّة الآحاد كاشتراط المالكية عدم مخالفة سُنّة الآحاد لعمل أهل المدينة بحجة أن عمل أهل المدينة بمنزلة السُنّة المتواترة لأنهم توارثوا العمل بها عن أسلافهم عن الرسول (ﷺ) فكان عملهم بمنزلة السُنّة المتواترة، والمتواتر يقدم على الآحاد[٤٤]، وكاشتراط الحنفية أن لا تكون سُنّة الآحاد مخالفة للقياس الصحيح والأصول والقواعد الثابتة في الشريعة[٤٥].

فإننا حتى على فرض تسليمنا بشروطهم هذه ـ بدون مناقشة ـ فإنهم بقولهم هذا لم يردوا سُنّة الآحاد جملة من جهة لزوم العمل بها وابتناء الأحكام الشرعية عليها وإنما أخذوا بسُنّة الآحاد كلها مستثنين منها فقط أحاديث قليلة نادرة عند عدم توفر شرطهم فيها.

ومما تقدم يظهر أن جمهور الفقهاء يرون لزوم العمل بسُنّة الآحاد بدون إضافة شروط والحنفية والمالكية يرون لزوم العمل بسُنّة الآحاد مع إضافة شروط ذكرناها فالقدر المشترك بين الجميع هو (لزوم العمل بسُنّة الآحاد) وابتناء الأحكام الشرعية عليها في ميدان

---

(٤٣) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٤٤.

(٤٤) كما اشترطوا أيضاً ألا يخالف خبر الآحاد الأصول الثابتة والقواعد المرعية في الشريعة (المرجع السابق ص١٤٥).

(٤٥) كما اشترطوا أيضاً ألا تكون سُنّة الآحاد متعلقة بما يكثر وقوعه وكذلك ألا يعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه (المرجع السابق ١٤٥).

المعاملات كافة وهي تشمل كل فروع القانون العام والخاص.

وعلماء الأصول يقدمون أدلة رصينة جداً تثبت لزوم العمل بسُنّة الآحاد الصحيحة في كافة المعاملات في الشريعة التي تقابل فرعي القانون العام والخاص بما في ذلك الأحكام الدستورية ومن أدلتهم:

أولاً: تواتر عن الرسول إرساله أمراءه وقضاته ورسله إلى الآفاق وإلى الدول المجاورة ـ وهم آحاد ـ ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع وكان ﷺ يلزم أهل النواحي بقبول تبليغ من يرسلهم إليهم، ولو لم يكن خبر الواحد حجة ملزمة لما ألزمهم بذلك(٤٦).

ثانياً: أحاديث النبي الكريم التي تأمر المسلمين بالأخذ بخبر الواحد ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه..»(٤٧) قال الشافعي في شرح هذا الحديث: «فلما ندب الرسول إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها أمراً يؤديها ـ والمرء واحد ـ دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه إلاّ ما تقوم به الحجة على مَنْ أدي إليه»(٤٨).

ثالثاً: تواتر عن الصحابة العمل بسُنّة الآحاد في وقائع لا تحصى، ذكر الإمام الشافعي كثيراً منها مفصلة(٤٩) وفي مختلف أحكام المعاملات دون استثناء مما لا مجال لتفصيله هنا ثم ذكر مثله عن التابعين وتابعيهم أيضاً بما يؤكد أنهم جميعاً يأخذون بخبر الآحاد سُنّة ملزمة.

رابعاً: والقرآن الكريم أثبت لزوم الأخذ بخبر الواحد قال الشافعي: «في كتاب الله تعالى دليل على ما وصفنا: قال الله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه..﴾ ثم ذكر الآيات التي تخبر عن إرسال إبراهيم وهود وصالح وشعيب ولوط ومحمد (ﷺ) إلى أقوامهم وأممهم

---

(٤٦) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٤٣.

(٤٧) و(٤٨) الشافعي: الرسالة ص٤٠١.

(٤٩) منها تحويل القبلة بخبر الواحد، وأخذ الجزية من المجوس بخبر الواحد، ورجوع عمر عن قضائه باختلاف الدية في أصابع اليد إلى التسوية بينها بسُنّة الآحاد، وتوريث عمر للمرأة من دية زوجها بخبر الواحد رجوعاً عن رأيه في أنها للعاقلة فقط، وقضاء عمر في دية الجنين بغرة بسنة الآحاد أيضاً، وقضاء عثمان في المعتدة من وفاة تقضي العدة في بيت زوجها ونحو ذلك كثير (ينظر تفصيل ذلك في الرسالة =

مما يدل على أن الحجة تقوم بالواحد»[50] ونضيف إلى ذلك ما اعتبره القرآن وأقره من خبر الواحد المؤمن يخبر قومه: ﴿وقال الذي آمن يا قومي اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد﴾[51].

أما القول بأن القضايا الدستورية على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة فلسنا نشك في ذلك، ولكن الرسول الكريم أعمل خبر الآحاد فيما لا يقل خطورة عنها وهو إرساله مبعوثين ورسلاً إلى الدول المجاورة وهم آحاد مما قد يترتب عليه سلم أو حرب بين دولتين بل إن الله تعالى أرسل رسله إلى الناس آحاداً.

وأما الاحتجاج بأن سُنّة الآحاد غير يقينية وبالتالي لا تصلح مصدراً للأحكام الدستورية، فالجواب عنه أن تقسيم العلماء للسُنّة إلى متواترة تفيد اليقين وآحاد تفيد الظن الراجح، ما هو إلا اعتبار أُصولي لا صلة له بصلاحيتها لابتناء الأحكام الشرعية عليها، فكلها صالحة لاستنباط الأحكام والتشريعات دستورية كانت أم غيرها ولكنه - أي هذا التقسيم - يتعلق بمسألة من مسائل العقيدة وهي مسألة الجحود والإنكار التي تؤدي إلى الكفر وعلى هذا الأساس بحثها العلماء فقالوا:

إن مَنْ أنكر سُنّة متواترة قطعية في دلالتها فقد أنكر معلوماً من الدين بالضرورة وحكموا بكفره لأنها تفيد القطع واليقين في صحة نسبتها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، ومَنْ أنكر سُنّة آحاد أو جحدها يكون عاصياً لا كافراً لأنها تفيد الظن الراجح في نسبتها إلى الرسول (ﷺ)، ولكن لم يقل أحد منهم بعدم صلاحيتها لابتناء الأحكام الشرعية عليها أو أنها ليست مصدراً للتشريع في كل مسائل التشريع الإسلامي بما في ذلك التشريع الدستوري.

كما أن هذا التقسيم اعتبار أُصولي عند الحنفية في إثبات (الفرض) و(الواجب) فقالوا إن ما ثبت بدليل قطعي كسُنّة متواترة فهو فرض وما ثبت بسُنّة الآحاد فهو واجب وكل من الفرض والواجب تشريع يلزم العمل به.

أما ما استدل به الكاتب الفاضل من قول الإمام الغزالي «إن خبر الواحد لا تثبت به الأُصول»[52] وتفسيره لذلك بأنه يعني أُصول الأحكام الشرعية أي مصادرها «أو على حد

= ص٤٠١ وما بعدها للإمام الشافعي).

(٥٠) د. مصطفى السباعي: السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص١٩٤ وما بعدها.

(٥١) سورة غافر: الآية ٣٨.

(٥٢) المستصفى للإمام الغزالي جـ١ ص١٣٨ أشار إليه الدكتور عبدالحميد متولي في كتاب مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص١٩١ ثم فسر عبارة الغزالي بما نقلناه عنه آنفاً.

تعبير الفقه الحديث مصادر القانون»[٥٣].

فإن هذا التفسير لقول الإمام الغزالي معناه أن الإمام الغزالي يرى أن سُنّة الآحاد ليست مصدراً للتشريع في الإسلام إذ هي ليست من مصادر القانون الإسلامي، وهذا الإطلاق يجعـل الإمام الغزالي يرفض سُنّة الآحاد كلها مصدراً للتشريع وهو أمر لا يقول به الإمام الغزالي الذي امتلأت كتبه ومصنفاته بالاحتجاج بسُنّة الآحاد الصحيحة بل الضعيفة أيضاً واستنباط الأحكام الشرعية منها وعدها مصدراً ثانياً بعد القرآن الكريم للتشريع غير مميز في ذلك بين تشريع يخص فقه الدولة في الإسلام كالدولي والدستوري أو تشريع يخص بقية المعـامـلات التي يطلق عليها بالمصطلح الحديث القانون الخاص. ومن جهة ثانية فإن الإمام الغزالي من القائلين بالقياس[٥٤] مصدراً للتشريع في الإسلام فإذا كان يحتج بالقياس فاحتجاجه بسُنّة الآحاد الصحيحة أولى لأن السُنّة الصحيحة مقدمة على القياس بإجماع الأصوليين.

والتفسير الصحيح لعبارة الإمام الغزالي «إن خبر الواحد لا تثبت به الأصول» أي أن سُنّـة الآحاد لا تثبت بها (أصول الدين) أي مسائل العقيدة لأن مسائل العقيدة على رأي جمهور العلماء تثبت بالقرآن والسُنّة المتواترة أي بالدليل القطعي لتعلقها بالكفر والإيمان، وبالتالي يكفر منكرها أو جاحدها، وهو لا يكفر إلاّ إذا رد معلوماً من الدين بالضرورة، أي رد دليلاً قطعياً في الكتاب أو السُنّة، وهذا معروف لدى الباحثين في علم العقائد.

فالإمـام الغـزالي إذن يرى أن سُنّـة الآحاد الصحيحة واجبة الاتباع ومصدر للتشريع الإسلامي في جميع المعاملات بلا استثناء ومن ضمنها معاملات القانون العام ومنها القانون الدستوري.

أما احتجاج الكاتب الفاضل لرد سُنّة الآحاد في ميدان الأحكام الدستورية من فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما «حين يكون المقام مقام تشريع حتى لو كان تشريعاً عادياً لا تشريعاً دستورياً لا يأخذون بالحديث إذا كان راوي الحديث صحابياً واحداً فكان كل منهما ـ أخذاً بسُنّة الاحتياط والتيقن من صحة الأحاديث ـ يتطلب شهادة صحابي آخر يؤيد رواية الصحابي الأول، لذلك كان طبيعياً وضرورياً أن نتخذ بصدد التشريعات الدستورية

(٥٣) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص١٩١.
(٥٤) الغزالي: المستصفى جـ٢ ص٣٢٥.

من أسباب الحيطة والتيقن ما يفوق كثيراً ما نتخذه بصدد التشريعات العادية لا سيما بعد أن انقضى على عهد الرسول العديد من القرون ودخل على رواية الحديث الكثير من ضروب الكذب والتحريف»(٥٥).

فالذي نراه أن فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ليس فيه رد لسُنّة الآحاد في ميدان التشريع بما في ذلك التشريع الدستوري «فالثابت الذي لا شك فيه أن الصحابة عملوا بخبر الآحاد وتواتر عنهم ذلك»(٥٦).

وفي ذلك يقول الآمدي وهو من كبار علماء الأصول: «وما ردوه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها»(٥٧).

والذي أفهمه من قول الآمدي أن فعل الصحابة في رد بعض أخبار الآحاد أو التوقف فيها كان لأحد سببين(٥٨):

الأول: التثبت من عدم وجود معارض للخبر، وبيان ذلك: أن الخبر الذي يرويه صحابي، قد يوجد عند صحابي آخر ما يعارضه متأخراً عنه فيكون ناسخاً له ويكون المعمول عليه الخبر الثاني، فهذا تثبت لا بد منه وبدونه قد يقع الصحابة في العمل بمقتضى سُنّة منسوخة وهذا ما تجنبوه عن طريق هذا التثبت.

الثاني: التثبت من عدم فوات شرط الصحة للحديث، ومن شروط صحة سُنّة الآحاد التي لا تخفى عن تفكير مجتهدي الصحابة أمثال أبي بكر وعمر وغيرهم، أن لا يكون الحديث شاذاً ولا معللاً بعلة تقدح فيه، والشذوذ هو أن «يروي الراوي الثقة خلافاً لمن هو

---

(٥٥) مبادىء نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبدالحميد متولي ص١٩٠ وقد نقل الرأي المذكور عن كتاب السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ـ رسالة دكتوراه ـ للدكتور مصطفى السباعي ص١٨٢. ولكن الأستاذ السباعي إنما ذكر ذلك بمناسبة الكلام عن (الشبهات) التي يوردها البعض على الأخذ بسُنّة الآحاد فهو قد ذكره كشبهة تستحق الرد ثم رد عليها بأدلة مستفيضة ص١٨٢ وما بعدها.

(٥٦) د. مصطفى السباعي: السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص١٨٣.

(٥٧) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام جـ١ ص٩٧.

(٥٨) عرف العلماء الحديث الصحيح بأنه: (الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معللاً) انظر الباعث الحثيث ص٢١.

أوثق منه»[٥٩] أو «أن يروي حديثاً يخالف ما رواه الناس»[٦٠] وبذلك يفقد هذا الحديث شرط صحته فيكون ضعيفاً ولا يكون حجة في التشريع وتكون الحجة فيما رواه الأوثق. ولهذين السببين ردت بعض أخبار الآحاد أو توقف فيها وليس السبب أنهم لا يأخذون بسُنَّة الآحاد من حيث المبدأ.

ومن ذلك يتبين أن سُنَّة الآحاد متى صحت دون معارض ناسخ أو فقدان شرط من شروط الصحة كانت حجة ملزمة في نظر الصحابة.

وقد ذكر الإمام الشافعي ما يقال من أن بعض العلماء يتركون العمل بأحاديث تروى لهم وأجاب بأنه لا بد من عذر: «إما أن يكون عنده حديث يخالفه أو يكون من حدثه ليس بحافظ، أو متهماً عنده، أو يكون الحديث محتملاً معنيين، ولا يصح أن يتوهم متوهم أن فقيهاً عاقلاً يثبت سُنَّة ثم يدعها من غير تأويل ولا عذر فإن سلك أحد مسلك الرد للحديث بلا عذر فقد أخطأ خطأ لا عذر فيه عندنا»[٦١].

وأما احتجاج الكاتب الفاضل ـ لرد سُنَّة الآحاد في ميدان الأحكام الدستورية ـ بأن الإمام «أبا حنيفة لا يقبل أحاديث الآحاد إذ كان لا يقبل سوى الأحاديث المشهورة وكان ذلك راجعاً لانتشار الوضع في الحديث»[٦٢] فالجواب عنه أن هذا القول محل نظر لأن أبا حنيفة في أُصول استنباطه قد اعتبر السُنَّة في المرتبة الثانية بعد القرآن مصدراً للتشريع سواء أكانت متواترة أو مشهورة أو آحاداً صحيحة ولا يذهب إلى الرأي والقياس إلاّ إذا لم يجد في المسألة حديثاً، بل أكثر من هذا أنه ليقدم الحديث الضعيف على القياس، وأكثر منه أنه يقدم رأي الصحابي على القياس فلا يقيس أو يجتهد في مورد رأي الصحابي[٦٣] وهو يأخذ أيضاً

---

(٥٩) ابن كثير: الباعث الحثيث ص٢٢. (٦٠) المرجع السابق ص٥٦.

(٦١) أشار إليه الدكتور مصطفى السباعي في كتاب السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٢٠١.

(٦٢) مبادىء نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبدالحميد متولي ص١٩٨ وأشار إلى أنه أخذ ذلك من الأستاذ السباعي في كتابه السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٤٥٥.

(٦٣) وقد نقل الأستاذ السباعي في كتابه السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي أُصول استنباط أبي حنيفة فذكر أنه يقول: «آخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد في كتاب الله ولا في سُنَّة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم فأما إذا ما انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين وعطاء وابن المسيب ـ وعد رجالاً ـ وكلهم من التابعين فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا». انظر المرجع المذكور ص٤٥٢.

بالحديث المرسل إذا كان مَنْ أرسله فقيهاً وهو أدنى من سُنّة الآحاد الصحيحة، فمَنْ كانت هذه أصوله في استنباط الأحكام فليس معقولاً أن يرد سُنّة الآحاد الصحيحة جملة، وكتب الحنفية خير شاهد على ما نقول فهي ملأى باستدلال أبي حنيفة بسُنّة الآحاد الصحيحة وما هو أدنى من الصحيحة أيضاً(٦٤).

أما التفسير الصحيح لعبارة السباعي ـ التي حملت ما لا تحتمل ـ في أبي حنيفة والتي تقول بأنه لم يقبل إلاّ الأحاديث المشهورة الفاشية في أيدي الثقات، فإنه ـ أي السباعي ـ كان يتكلم عن الأخبار بوجه عام بما في ذلك الآحاد ويبين تثبت أبي حنيفة واحتياطه في قبولها فلم يقبل إلاّ الأحاديث المشهورة الفاشية في أيدي الثقات أي المتداول الفاشي من الآحاد في أيدي الثقات وكلمة (المشهورة) هنا تعني (المتداولة) ولا تعني الحديث (المشهور) في مصطلح الحديث بدليل أنه ـ أي السباعي ـ بعد سطر من هذا القول تكلم عن احتجاج أبي حنيفة بحديث الآحاد المرسل وأنه يحتج به، فلا بد إذن أن يكون قصده ما ذكرناه وكان بإمكان السباعي رحمه الله أن يستعمل كلمة المتداولة بدلاً من المشهورة فتكون أبعد عن الالتباس.

ومن كل ما قدمناه يظهر بوضوح أن السُنّة بوجه عام، المتواترة، والمشهورة، والآحاد الصحيحة، هي المصدر الثاني بعد القرآن للدستور في النظام الإسلامي.

الفرع الثاني
مصادر الدستور الإسلامي التبعية

الفقرة الأولى
الإجماع مصدراً للدستور الإسلامي

يذكر علماء الشريعة الإجماع دليلاً من أدلة الأحكام أي مصدراً تستقى منه الأحكام الشرعية ولم يميز علماء الأصول بين حكم شرعي في أمر يسير كقانون عادي أو حكم شرعي في أمر خطير كقانون دستوري وبالتالي يكون الإجماع مصدراً لهذا وذاك فيعد مصدراً للأحكام الدستورية.

---

(٦٤) وقد أشار السباعي إلى رأي ابن القيم في ذلك في كتاب أعلام الموقعين قال ابن القيم: أصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه. (انظر: السُنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٤٧١ و٤٥٥).

وقـد عرّف العلماء الإجماع بقولهم: «هو اتفاق المجتهدين من الأُمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ»[٦٥].

وجمهور الأُصوليين على أن اتفاق المجتهدين يجب أن يشملهم جميعاً وأن مخالفة الواحد والاثنين تضر بالإجماع فلا ينعقد معها وذهب بعضهم إلى أن مخالفة الواحد والاثنين لا تضر فينعقد معها الإجماع[٦٦].

وفي اعتقادي أن رأي الجمهور من الأُصوليين هو الصواب لأن اتفاق جميع المجتهدين بلا استثناء يشكل حجة ودليلاً قاطعاً جازماً على الصواب أما رأي الأكثرية من المجتهدين فليس إجماعاً وإنما هو الرأي الراجح إذا لم يتبين لنا رجحان دليل الرأي المخالف للأكثرية.

وطبيعي أن يشتـرط العلمـاء في تعـريفهم الإجمـاع أن يكون المجتهدون من الأُمة الإسلامية، لأن الإسلام عقيدة وشريعة، وشريعته تقوم على أساس العقيدة فمن كان من عقيدة أخرى غير الإسلام فلا مكان له في الاجتهاد في شريعة الإسلام.

كما اشترطوا أن يكون محل الإجماع (حكماً شرعياً) بأن يتعلق بمسألة تخص العقيدة، أو العبادات، أو المعاملات، وكلمة المعاملات هذه تشمل كل ما يتعلق بفرعي القانون العام والخاص بما في ذلك أحكام القانون الدستوري فيكون الإجماع مصدراً من مصادر الدستور.

كمـا اشتـرطـوا أن يكون الإجماع على قضية ما، قد حصل (بعد وفاة النبي)، لأن الاجتهاد، ومن ثم الإجماع، ليس مصدراً للتشريع في حياة النبي عليه الصلاة والسلام نظراً لوجود النبي المعصوم المسدد بالوحي يتنزل من السماء في بيان الأحكام، وحيث لا اجتهاد فلا اختلاف ولا اتفاق، وإنما اتباع لما يتنزل به الوحي كتاباً وسُنّة.

فإذا أجمع المجتهدون على حكم شرعي يتعلق بمسألة من مسائل الدستور، فإن هذا الإجماع يشكل حجة قاطعة ويلزم العمل به وذلك للأسباب التالية:

أولاً: الآية الكريمة: **﴿ومَنْ يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل**

---

(٦٥) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أُصول الفقه ص١٥٠ وانظر تعاريف مشابهة في المستصفى للإمام الغزالي جـ١ ص١١٠ وإحكام الأحكام للآمدي جـ١ ص٢٨٠.

(٦٦) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أُصول الفقه ص١٥٢.

المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾[٦٧] «ووجه الدلالة بهذه الآية الكريمة أن الله تعالى توعد على مخالفة سبيل المؤمنين فيكون سبيلهم هو الحق الواجب الاتباع وغيره هو الباطل الواجب تركه وما يتفقون عليه هو سبيلهم قطعاً فيكون هو الواجب الاتباع حتماً وليس معنى الإجماع إلاّ هذا»[٦٨]. ويرى الإمام الغزالي في قوله تعالى: **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾**[٦٩] أنه يدل على حجية الإجماع إذ «مفهومه إن ما اتفقتم عليه فهو حق» وكذلك قوله تعالى: **﴿وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾** «ومفهومه أن ما اتفقتم عليه فهو حق»[٧٠].

ثانياً: جاءت في السُنّة آثار كثيرة تشير إلى عصمة الأُمة الإسلامية إذا هي أجمعت على أمر، منها قوله ﷺ: «إن أُمتي لا تجتمع على ضلالة»[٧١] ومعنى هذا أن ما تجتمع عليه الأُمة هو الحق والصواب فيلزم اتباعه وإجماع (الأمة) في مسائل الأحكام الشرعية يتمثل بإجماع (مجتهديها) فهم أهل العلم والرأي والمعرفة، وغيرهم تبع لهم، يسألهم ويلتزم فتواهم، قال تعالى: **﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾**[٧٢]، فإذا أجمعوا على أمر وجب اتباعه وحرمت مخالفته.

ثالثاً: اتفاق المجتهدين لا بد له من دليل شرعي لأن الاجتهاد لا يكون عن هوى بل وفق مناهج مرسومة وضوابط معينة وطرائق محددة تعصم عن الهوى وعلى هذا فإذا اتفق المجتهدون على رأي علمنا قطعاً أنهم وجدوا دليلاً شرعياً يدل على الحكم الذي اتفقوا عليه إذ لو لم تكن دلالة هذا الدليل على مدلوله قطعية لما تيسر الاتفاق حسب العادة لأن العقول والقرائح تختلف فلا يتيسر اتفاقها إذا كان الدليل يحتمل وجوهاً كثيرة[٧٣].

الإجماع قديماً مصدراً للتشريع الدستوري:

لقد وقع الإجماع فعلاً على جملة من الأحكام الشرعية في عهد الصحابة (رضي الله

---

(٦٧) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٦٨) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أُصول الفقه ص١٥٢.

(٦٩) و(٧٠) الغزالي: المستصفى جـ١ ص١٧٤.

(٧١) السيوطي: الجامع الصغير ص٨٨. (٧٢) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٧٣) د. عبدالكريم زيدان: الوجيز في أُصول الفقه ص١٥٣.

عنهم) في مختلف فروع القانون الإسلامي (المعاملات) ومنها القانون الدستوري وحسبنا أن نقدم بعض تلك الإجماعات في ميدان القانون الدستوري على سبيل التمثيل، فمن ذلك:

١ـ الإجماع على وجوب الإمامة: فقد أجمع الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ على وجوب الإمامة وفي ذلك يقول المؤرخ الفقيه ابن خلدون: أن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع (بإجماع) الصحابة والتابعين لأن أصحاب الرسول ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار واستقر ذلك (إجماعاً) دالاً على وجوب نصب الإمام[٧٤].

٢ـ الإجماع على البيعة وسيلة لإسناد السلطة: فقد أجمعوا على أن إسناد السلطة للإمام إنما يكون ببيعة أهل الحل والعقد له كما حصل في أبي بكر رضي الله عنه.

٣ـ الإجماع على محاربة المرتدين: ذلك أن الدستور الإسلامي إذا كان يحمي المواطنين في أنفسهم وأموالهم فإن المواطن الذي يرتد عن الإسلام يفقد هذه الحماية ويصبح مهدر الدم وعلى هذا الأساس حاربت الدولة الإسلامية الأولى في عهد أبي بكر أولئك الذين ارتدوا عن الإسلام.

الإجماع حديثاً مصدراً للدستور:

وإذا كان الإجماع قد وقع فعلاً في مختلف المعاملات أي في مختلف فروع القانون الإسلامي بما في ذلك القانون الدستوري كما مثلنا آنفاً وجب أن يعد الإجماع من مصادر الدستور في العصر الحديث أيضاً.

وإذا كانت هناك عقبات أمام تهيئة الظروف التي ينعقد معها الإجماع، أهمها صعوبة معرفة آراء المجتهدين ـ جميع المجتهدين ـ والتأكد من اتفاقهم، بسبب تفرق المسلمين حالياً في البلاد المختلفة، فإن ذلك في اعتقادي لا يخولنا رفض الإجماع مصدراً للأحكام الدستورية بسبب هذه الصعوبات العملية وإنما يجعلنا نعلق انعقاد الإجماع على توفر شروطه الصحيحة، أرأيت لو أزيلت كل العقبات وذللت تلك الصعوبات فما حجتنا في رفض الإجماع كمصدر للتشريع؟

---

(٧٤) المقدمة: لابن خلدون ص١٩١.

وقد ارتأى بعض علماء الشريعة ـ من أجل الاستفادة من الإجماع مصدراً للتشريع بكل فروعه بما في ذلك أحكام التشريعات الدستورية إنشاء مجمع فقهي أو (مجمع للتشريع الإسلامي) يضم جميع الفقهاء في العالم الإسلامي ـ ويضم على رأي بعض علماء القانون أيضاً[٧٥] ـ ويكون لهذا المجمع مكان معين ويهيأ له جميع ما يلزم لعمله من مال وكتب وكتبة.. إلخ ويجتمع في أوقات معينة دورية وفق نظام وتعرض عليه المسائل والوقائع الجديدة لدراستها والنظر فيها وإيجاد الأحكام لها على ضوء نصوص الشريعة وقواعدها ومبادئها العامة ثم تنشر هذه الأحكام في نشرات دورية أو كتب خاصة لاطلاع الناس عليها وإبداء أولي العلم منهم رأيهم فيها إذ يحتمل أن بعض الفقهاء لم يتيسر لهم الانضمام إلى المجمع الفقهي لأي سبب كان، على أن يطلب من هؤلاء إرسال آرائهم إلى المجمع الفقهي مباشرة أو إلى معتمده في كل قطر. ولا بأس من الاستعانة بدور الإذاعة اللاسلكية لإذاعة آراء المجمع الفقهي زيادة في التبليغ ثم ينظر المجمع الفقهي فيما يصله من آراء حول ما نشره من آرائه فإذا ما اتفقت آراء أعضاء المجمع الفقهي على حكم كان مجمعاً عليه.. ووجب العمل بموجبه[٧٦] وهذا الرأي فيما نعتقد قوي الحجة في إمكانية انعقاد الإجماع حديثاً وفي عده مصدراً للتشريع بكل فروعه بما في ذلك التشريعات الدستورية.

اعتراضات بعض فقهاء القانون على اعتبار الإجماع مصدراً للدستور في العصر الحديث ومناقشتها:

وعلى النقيض من ذلك تماماً يرى بعض علماء القانون أنه: «لا مكان للإجماع في العصر الحديث بين مصادر الشريعة الإسلامية وبخاصة بصدد الأحكام الشرعية الدستورية»[٧٧].

---

(٧٥) وهذا ما اقترحه الدكتور محمد يوسف موسى في كتاب المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص١٩٢، وقال أيضاً في كتاب التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي ص٧٤ (إنه قد آن الأوان ليكون لنا مجمع للتشريع الإسلامي بجانب مجمع اللغة العربية ـ وإن هذا المجمع ـ يستطيع العمل بجد على تطور هذا الفقه وجعله صالحاً للتطبيق في هذا العصر على أن يكون هذا التطور.. وفقاً لمبادىء الفقه وأصوله وبخاصة الإجماع، هذا الأصل العظيم الخصب الذي أدى ثمراته الطيبة في الأيام الأولى وهو حري بأن يؤتي مثل تلك الثمرات في هذا العصر وفي كل عصر.

(٧٦) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٦٢.

(٧٧) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢١١.

ونظراً لخطورة هذا الرأي وأهمية الموضوع حيث يتعلق به كون الإجماع مصدراً أو ليس مصدراً للأحكام الدستورية في العصر الحديث فسأحاول الإجابة عن تلك الاعتراضات ليتبين لنا وجه الصواب.

الاعتراض الأول ودفعه:

يرى صاحب الرأي المذكور: «إن موضوع الإجماع ـ أو المجتهد فيه على حد تعبير علماء الشريعة ـ يجب أن يكون كما يقول الإمام الغزالي (أمراً من الأمور الدينية)[٧٨] ومن البين أن الأحكام الدستورية لا تعد من الأمور الدينية»[٧٩].

والجواب عن ذلك: أن عبارة الإمام الغزالي تعني أن (المجتهد فيه) أي محل الإجماع يجب أن يتعلق بمسألة شرعية سواء أكانت تتعلق بالعبادات أو المعاملات أو العقوبات، وقد وضع الغزالي ذلك القيد (الأمور الدينية) ليخرج ما لا يصح أن يكون موضوعاً للإجماع كالإجماع على حكم مسألة لغوية أو فلكية، أو هندسية أو نحوها.

والدليل على صحة فهمنا لعبارة الغزالي هذه أن بحثه للإجماع زاخر بالأمثلة على إجماعات في مسائل الأحوال الشخصية والبيوع والعقوبات ونحوها وهذه كلها فروع للقانون الإسلامي (المعاملات) في الإسلام بل إن الأحكام الدستورية من أهم الأمور الدينية لتعلق أهم مصالح المواطنين بها.

ومن جهة ثانية فإن الدين هو كل أحكام العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات التي جاءت في الكتاب والسُنّة، ولا تخرج المعاملات التي تقابل فرعي القانون العام والخاص عن الدين بحال من الأحوال قال عز وجل: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[٨٠] ومعلوم أن الإسلام يحوي كل ما ذكرنا من أحكام فالأحكام الدستورية الإسلامية إذن جزء من الدين في النظام الإسلامي فتشملها عبارة «الأمور الدينية» التي قالها الإمام الغزالي الذي عاش في بيئة فكرية لا تعرف الفصل بين الدين والدنيا.

ومن جهة ثالثة فإن كلمة (دين) استعملت في القرآن بمعنى (الحدود والقوانين)[٨١] ألا

---

(٧٨) الغزالي: المستصفى جـ١ ص١١٠ أشار إليه الأستاذ عبدالحميد متولي في كتابه مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢١.

(٧٩) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢١.

(٨٠) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

(٨١) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن: الآله، الرب، العبادة، الدين.

يرى أن القرآن الكريم يذكر أحكاماً قانونية تتعلق بالتشريع الجنائي مثلاً ثم يسميها ديناً، قال تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة ـ في دين الله ـ إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[82].

ومن جهة رابعة فإن الكاتب الفاضل، وقد نفى أن تكون الأحكام الدستورية أموراً دينية، كان قد أقر في موضع آخر بأن أحكام التشريعات الدستورية في الإسلام مصدرها الكتاب والسُّنَّة المتواترة وذلك أثناء بحثه في (مصادر الأحكام الدستورية)[83] فما معنى أحكام التشريعات الدستورية التي تستنبط من القرآن والسُّنَّة؟

ألا تكون عندئذ أموراً دينية متعلقة بالدستور؟ فأحكام التشريعات الدستورية إذن لا تخرج عن الأمور الدينية، وتصلح بذلك أن تكون محلاً للإجماع حسب عبارة الإمام الغزالي رحمه الله.

الاعتراض الثاني ودفعه:

أما الاعتراض على ما رجحناه من إنشاء مجمع فقهي يضم المجتهدين بالصورة التي فصلناها بأن ذلك يتطلب «أن يتكون هذا المجمع من جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية أي سواء كانوا في أقطار إسلامية أو غير إسلامية»[84] وأن هؤلاء «لا سبيل لحصرهم جميعاً لا سيما مَنْ كانوا منهم في أقطار غير إسلامية وقيام الحكومات المختلفة باختيار هؤلاء المجتهدين.. لا يكفل لنا تحقق هذا الشرط لا سيما إذا كانت حكومات غير إسلامية ثم إن اجتماع مجتهدين من مختلف الأقطار ومن مختلف المذاهب الإسلامية لا سيما مع ما هو معروف عن غير قليل من العلماء ولا سيما علماء الشيعة من نزعة متطرفة من التعصب لمذاهبهم لا يمكن أن يؤدي إلى إجماع بل ويندر أن يؤدي إلى أغلبية»[85].

---

* ص١٢٦.

(٨٢) سورة النور: الآية ٢.

(٨٣) مبادىء نظام الحكم في الإسلام للدكتور متولي ص ١٨٥ حيث يقول: «القرآن هو الأصل والمصدر الأول للأحكام الشرعية جميعاً بعبارة أخرى أنه المصدر الأول للقواعد القانونية الشرعية بمختلف أنواعها فهو إذن المصدر الأول للقانون الدستوري في الشريعة الإسلامية» ويقول عن السُّنَّة ص١٨٨: «سُنَّة الأحكام الدستورية شأنها شأن آيات الأحكام الدستورية تعد مصدراً من مصادر القانون الدستوري في الشريعة الإسلامية دون أن يكون ثمة موضع للريب أو للجدال».

(٨٤) عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢٠.

(٨٥) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢٠.

فالجواب عن ذلك: أننا نسلم بصعوبة هذه العقبات أمام انعقاد الإجماع وأمام المجمع الفقهي المقترح، ولكن تذليلها حسبما اعتقد يدخل في الممكنات لا في المستحيلات وما دام ممكناً لا مستحيلاً فينبغي السعي إليه.

فأما اشتراك جميع العلماء في المجمع سواء أكانوا في أقطار إسلامية أو غير إسلامية فلا مانع منه، فإن آراء المجمع قبل أن تكون نهائية يمكن نشرها في نشرات دورية والاستعانة في ذلك أيضاً بوسائل الإعلام الحديثة وبذلك يمكن اطلاع جميع المجتهدين سواء أكانوا في أقطار إسلامية أو غير إسلامية وبإمكانهم أن يرسلوا بآرائهم إلى المجمع مباشرة أو إلى معتمده في كل قطر وهذا هو السبيل إلى حصرهم وعندئذ لا حاجة لقيام الحكومات بتعيينهم وقد يُقال هنا ان بعض المجتهدين قد يتخلف عن إبداء رأيه حول ما نشره المجمع من آراء ـ رغم كل هذا التبليغ والتيسير ـ والجواب: أن المأمول في المجتهد أن يهتم بأمور المسلمين بل بأهم أمورهم وهو ما يتعلق بمصدر من مصادر تشريعهم وهو الإجماع، وأغلب الظن أنه سيلبي ذلك ويسعى لإيصال رأيه إلى المجمع الفقهي لئلا يقع في قوله عليه الصلاة والسلام «مَنْ لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم» بل قد نفهم من هذا الحديث أن تخلفه بسبب الإهمال أو اللامبالاة لا يضر إجماع المسلمين إذ هو في ذلك ليس منهم.

أما الاحتجاج بتطرف بعض المذاهب لمذاهبهم ولا سيما الشيعة، فإن تلك الخلافات، غالباً، ـ سوى مسألة الإمامة ـ ليست في مسائل الفروع أي مسائل الفقه الإسلامي التي من ضمنها (أحكام التشريعات الدستورية) ألا يرى أن فقه الجعفرية قريب من فقه أهل السُّنّة في كثير من الأمور بل مطابق لفقه أهل السُّنّة في أمور كثيرة.

وعلى أية حال فإن وصلنا إلى إجماع فبها ونعمت، وإلا فإننا نحصل على رأي الأغلبية وهو الراجح ويستأنس به في التشريعات الدستورية ما لم يتبين رجحان دليل المخالف.

الاعتراض الثالث ودفعه:

أما الاعتراض بأن المجمع الفقهي المقترح «وهو يتكون من أعضاء ينتسبون إلى بلاد مختلفة ذات مذاهب ونظم دستورية متباينة وبيئة اجتماعية وسياسية متباينة، لا يمكن أن تكون له جدوى بصدد التشريعات الدستورية التي هي الأخرى تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً لاختلاف تلك المذاهب السياسية والنظم والبيئات المتباينة»[٨٦].

---

(٨٦) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢١.

فالجواب عن ذلك: أن الإجماع كما يرى جمهور علماء الأصول لا بد له من مستند يستند عليه يسمى (مستند الإجماع) كآية في القرآن الكريم (يجمعون) على فهم واحد لها واستنباط حكم معين منها، أو حديث في السُّنّة يجمعون على فهم واحد له أيضاً، وبعضهم يجعل القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة مستنداً للإجماع أيضاً، ولن تكون المذاهب السياسية المختلفة والنظم والبيئات المتباينة هي المستند الذي يستلهم منه المجتهد رأيه ويبديه وإن كان على المجتهد أن يلاحظ ويراعي أعراف البلاد وعاداتها إذا كانت لا تعارض نصاً من النصوص.

وعلى سبيل المثال نقول: ألم يتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أحكام فقهية شرعية كثيرة من بين الأحكام الكثيرة التي اختلفوا فيها؟ فإن أمكن اتفاقهم وقد عاشوا في بيئات مختلفة ذات عادات وأعراف متباينة فمن الممكن أن يتفق أعضاء المجمع الفقهي أيضاً على أحكام دستورية.

ومن جهة ثانية فإن مثل هذا المجمع وهو يتكون من أعلام المجتهدين وهم ينتسبون إلى بلاد مختلفة سيكون ميداناً أوسع للتشاور وطرح الآراء وسيكون عند هذا ما ليس عند ذاك وهذا أدعى لتبين الرأي النهائي الصائب.

الاعتراض الرابع ودفعه:

أما الاحتجاج بما قاله بعض العلماء الأفاضل من أن «المجتهدين الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة العربية وعلوم الكتاب والسُّنّة لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ولم يألفوا البحث في تعرف كثير من الشؤون العامة كشؤون الحرب والسلم والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة، نعم هم كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه وهو ما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية»[87].

فالجواب عنه: أن شؤون الحرب والسلم قد زخرت بها آيات القرآن الكريم وسُنّة النبي عليه الصلاة والسلام القولية منها والفعلية فلا يليق بالمجتهد أن يجهلها، لأن جهله بتلك الآيات والسنن وأحكامها وما ينبني عليها وما تفرع منها قد يفقده صفة المجتهد.

وأما العلم بشؤون الزراعة والتجارة، فكتب الفقه زاخرة بمختلف العقود والتصرفات

---

(87) الشيخ شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ص٣٧٣، أشار إليه الدكتور متولي محتجاً به في كتاب مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢١.

المتصلة بالزراعة والتجارة وكل ما يتعلق بها، وأن ذلك يشكل حيزاً كبيراً في كتب التراث الفقهي الإسلامي والأصل في المجتهد أن يعلمها ومثل ذلك يقال عن الإدارة والسياسة والقضاء ونحوها.

ومع ذلك فإن بالإمكان أن يكون للمجمع الفقهي لجان استشارية مختصة اختصاصاً دقيقاً في كل علم من هذه العلوم أو ميدان من تلك الميادين لتحضر وتدلي برأيها مفصلاً في المجمع الفقهي ليطلع المجتهد على ما قد يكون خفي عليه من أمور علمية دنيوية أو تجارب أو نحوها وهذا النوع من الاستشارة يندبه الإسلام، ونستأنس لذلك بقبول النبي الكريم إشارة سلمان الفارسي بحفر الخندق يوم الأحزاب - وهي طريقة لم يألفها العرب في قتالهم - ولا يقدح في النبي الكريم عليه الصلاة والسلام ولا صحابته الكرام أنهم لم يكونوا أصحاب الفكرة ابتداء بل عرضت عليهم ممن له خبرة فوافقوه عليها.

الاعتراض الخامس ودفعه:

وأما الاعتراض بأنه «لا توجد دولة من الدول سواء أكانت من الدول الإسلامية أو غير الإسلامية تسمح أو تقبل أن يشترك أحد من غير أبنائها في مهمة وضع التشريعات الدستورية الخاصة بها»[88].

فالجواب عنه: أن ما بين الدول العربية والإسلامية من حدود إنما هو حدود مصطنعة ساهم في صنعها الاستعمار إلى حد كبير وأن الأصل وحدة الأمة الإسلامية بوحدة عقيدتها وشريعتها. ثم أن ما يجمع عليه أعضاء المجمع الفقهي من أحكام دستورية لن ينسب إلى أشخاصهم وإنما إلى الشريعة الإسلامية التي هي عقيدة الدول الإسلامية فيكون مقبولاً من جميع الأمة دون نظر إلى بلد المجتهد من أعضاء المجمع الفقهي.

ومع ذلك فإن المجمع الفقهي يمكنه أن يضع أحكاماً ومبادىء دستورية مجردة[89] تمثل مجموعة من الأحكام الدستورية في الشريعة بعضها مستمد من القرآن وبعضها من السُنّة وبعضها من الإجماع فإذا رغبت دولة ما أن تستمد دستورها وتشريعاتها من الشريعة

---

(٨٨) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٢١.

(٨٩) وهذا ممكن حتى لفرد أن يقوم به، مثال ذلك ما قام به الأستاذ أبو الأعلى المودودي من وضع (صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي) فقيام المجمع الفقهي بها قد يجعلها أنضج وأقوى.

الإسلامية، راعت إلى جانب الكتاب والسُّنّة، الإجماع الذي صدر عن المجمع الفقهي في أحكام المسائل الشرعية المتعلقة بالدستور، وبذلك تظهر ثمرة الإجماع مصدراً للأحكام الشرعية الدستورية.

تلك هي أهم الاعتراضات الواردة على اعتبار الإجماع مصدراً للتشريع الدستوري، عرضتها واجبت عنها جهد استطاعتي، لاعتقادي أن الإجماع مصدر مهم من مصادر الفقه الإسلامي بكل فروعه، وهو دليل من أدلة الأحكام، مشهود له بالحجية والاعتبار، ويحسن الاستفادة منه في معرفة الأحكام الشرعية للوقائع المتجددة وهي كثيرة في حياتنا المعاصرة في الشؤون الدستورية وغيرها.

وإن ما قدمته من آراء حول إمكانية انعقاد الإجماع بواسطة المجمع الفقهي المقترح ليست سوى وجهة نظر آمل أن ينالها الصقل والتعديل من الباحثين حتى تثمر الطريقة المثلى التي يمكن بها الاستفادة من الإجماع مصدراً للتشريع الدستوري وغيره.

الفقرة الثانية

الاجتهاد مصدراً للتشريع الدستوري الإسلامي

الاجتهاد هو المصدر الرابع في اعتقادنا من مصادر الدستور في الشريعة الإسلامية، والاجتهاد: وهو بذل الجهد والطاقة لاستنباط الحكم الشرعي من دليله، لا يكون بالهوى ولا كيفما اتفق، وإنما وفق مناهج معلومة وقواعد وضوابط مرسومة تجنب المجتهد الخطأ والعثار.

وقد أعطت الشريعة (أولي الأمر) فيها من الأمراء وذوي العلم حق الاجتهاد عند عدم وجود نص في مسألة ما سواء أكانت بصدد قانون عادي أو كانت تتعلق بحكم مسألة دستورية.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى تسمية ذلك بـ: «التشريع الدستوري الصادر من أُولي الأمر»[٩٠] وعده مصدراً ثالثاً مستقلاً للتشريعات الدستورية بعد الكتاب والسُّنّة.

والاجتهاد بشأن المسائل الدستورية قد يكون صادراً من أُولي الأمر وفقاً لقواعد الاجتهاد الصحيح ـ بعد المشاورة ـ وعندئذ يكون حكماً دستورياً واجب الطاعة والتنفيذ لقوله تعالى:

---

(٩٠) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٢٠٦.

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[91] إذ هو اجتهاد صحيح مقترن بأمر الأمير فتجب طاعته.

وقد يكون الاجتهاد بشأن المسائل الدستورية صادراً من المجتهدين سواء أكانوا من مجتهدي الصحابة أو كانوا من مجتهدي المذاهب الإسلامية أو كانوا من المجتهدين حديثاً، فهذه الاجتهادات جميعاً، تشكل مصدراً يستنير به الحاكم في الإسلام فإذا انتقى واحداً من هذه الاجتهادات ـ بعد المشاورة ـ في حكم مسألة دستورية وأمر به وجبت طاعته أيضاً.

وفي كلا الحالتين، حالة التشريع الدستوري الصادر من ولي الأمر عن اجتهاد ـ وفقاً لقواعده ـ وحالة أخذ ولي الأمر تشريعاً دستورياً عن المجتهدين فإن (الاجتهاد) هو المصدر لذلك التشريع وهذا يعني أن الاجتهاد مصدر من مصادر الدستور في النظام الإسلامي.

والاجتهاد في الحالتين، اجتهاد ولي الأمر، واجتهاد المجتهدين، مقيد بقواعد الاجتهاد الصحيح، وقوامها أن يستنبط الحكم من دليله، وسواء في ذلك ـ فيما أرى ـ أتوصل إلى حكم المسألة الدستورية عن طريق القياس[92] وهو ضرب من الاجتهاد أو عن طريق المصلحة المرسلة[93] أو غيرها من أدلة الأحكام فالمهم أن لا تتدخل إرادة الحاكم

---

(٩١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٩٢) فمن المسائل الدستورية التي يمكن أن تستنبط (اجتهاداً) عن طريق (القياس) ما ذكره ابن خلدون، من قياس أهل القوة والشوكة ممن يصلحون للإمارة، قياسهم على قريش بجامع علة مشتركة هي القوة والشوكة، فيجوز أن يكون الأمير من غير قريش على أن يكون من أهل القوة والشوكة، يقول ابن خلدون في ذلك: «ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ـ أي في الإمام على أساس الحديث الأئمة من قريش ـ وقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا في اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها.. فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على مَنْ معها لعصرها ليستتبعوا مَنْ سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (مقدمة ابن خلدون ص١٩٥ وما بعدها) وهذا إعمال واضح للقياس في حكم مسألة شرعية دستورية.

(٩٣) من ذلك على ما نرى اجتهاد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فصل السلطة =

الشخصية أو أهواؤه في التشريع الدستوري[٩٤] لأن إرادته في استنباط الأحكام الشرعية ليست حرة بل مقيدة بقواعد الاجتهاد الصحيح .

المطلب الثاني

مسائل الدستور الإسلامي

قد بان لنا من خلال دراسة الإعلان الدستوري لدولة المدينة (الوثيقة) الذي أعلنه النبي الكريم مكتوباً أن المسائل التي تضمنها هي : الإعلان عن إنشاء الدولة وتحديد الأشخاص والهيئات الخاضعين لها، ونصوصاً في التكافل الاجتماعي وأخرى في إقامة العدل وتنظيم القضاء ونصوصاً في التشريعات الجنائية وأخرى في مركز الأقليات الدينية ، وكذلك نصوصاً

= القضائية عن السلطة التنفيذية ودفع القضاء إلى جهة مستقلة على أساس المصلحة في ذلك (انظر في ذلك مقدمة ابن خلدون ص٢٢٠) وهذا إعمال للمصلحة المرسلة في حكم مسألة دستورية .

(٩٤) يرى الدكتور متولي في كتابه نظام الحكم في الإسلام ص١٨٤ إلى ٢٦٦ أن مصادر الدستور الإسلامي هي الكتاب والسُنّة المتواترة والمشهورة ـ بقيود ـ والتشريع الدستوري الصادر من أولي الأمر. ويرفض الإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وبقية الأدلة مصدراً للأحكام الدستورية رفضاً قاطعاً. والذي نراه أن التشريع الدستوري الصادر من أولي الأمر في الإسلام ـ وقد اعتبره مصدراً للدستور ـ لا يرجع إلى إرادة ولي الأمر الشخصية أو هواه وإنما يرجع إلى اجتهاد أخذ ولي الأمر فيه الحكم الشرعي من دليله من الكتاب أو السُنّة أو الإجماع أو القياس أو المصلحة المرسلة أو غيرها من أدلة الأحكام، فالتشريع الدستوري الصادر من ولي الأمر في الشريعة لا قيمة له شرعاً ولا يعتبر حكماً شرعياً إذا كان مبنياً على هواه، وله القيمة والاعتبار إذا استمده عن طريق الاجتهاد أخذاً بقياس أو مصلحة أو نحوها، ومن هذا يتبين أن الاعتراف (بالتشريع الدستوري الصادر من أولي الأمر) كمصدر للأحكام الدستورية يستلزم على ما أرى بالضرورة الاعتراف بأدلة الأحكام التي يجب عليه أن يأخذ ذلك التشريع منها والتي يتقيد بها وليس له أن يحيد عنها كالقياس والمصلحة المرسلة وغيرها.

أما الاحتجاج لرفض القياس في ميدان الأحكام الدستورية بأنه «لا يمكن أن يكون ثمة مكان للقياس في ميدان الأحكام الشرعية الدستورية في عصرنا هذا لأننا إذا رجعنا إلى الحالات التي أعمل فيها القياس فيما سبق من العصور في التاريخ الإسلامي فإننا نجدها جميعاً لا يعقل أو يتصور أن تتكرر في عصرنا هذا لأن أعمال القياس فيها مما يتعارض مع المصلحة (المرجع السابق ص٢٥١) فالجواب عن ذلك أن ابن خلدون ضرب لنا مثلاً جيداً في مقدمته عن إمكان أعمال القياس في حكم مسألة دستورية هي التي شرحناها في هامش الصفحة السابقة وكذلك ضرب لنا مثلاً على حكم مسألة دستورية أساسها المصلحة أشرنا إليها في الهامش المذكور أيضاً.

في الحقوق والحريات.

وقد كان هذا الإعلان الدستوري يمثل تنظيماً أولياً لشؤون دولة المدينة، وقد صدر في بداية التشريع المدني الذي استمر يتنزل متدرجاً طيلة الفترة التي مكثها النبي الكريم في المدينة، وواضح أنه جاءت بعد ذلك الإعلان الدستوري المذكور تشريعات دستورية أخرى في القرآن الكريم وفي سُنّة النبي عليه الصلاة والسلام على درجة عظيمة من الأهمية تعتبر هي الأساس الأهم للدستور الإسلامي، كما أن عهد الخلافة الراشدة قدم لنا قدراً من السوابق الدستورية بعضها أجمعوا عليها، وبعضها يمثل اجتهاداً، إضافة إلى ما في مذاهب المجتهدين من التابعين ومن بعدهم من اجتهاد في المسائل الدستورية، وبالإمكان أن تستمد (مسائل الدستور الإسلامي) في هذا العصر من هذه المصادر جميعاً.

وإذا كان الأمر كذلك فما هي الصورة المثلى للمسائل التي نبغي أن يحتويها دستور إسلامي في العصر الحديث؟؟

لقد حاول العالِم الباكستاني (أبو الأعلى المودودي) تحديد أهم المسائل التي ينبغي أن يحتويها الدستور الإسلامي وقد طرحها أولاً على شكل أسئلة على النحو الآتي[٩٥] ثم أجاب عنها:

١ - المسألة الأولى: لمن الحكم؟ ألملك من الملوك، أو طبقة من الطبقات، أو للأمة بأسرها، أم لله تعالى؟

٢ - والمسألة الثانية: ما هي حدود العمل للدولة؟ وإلى أي حد يطيعها سكان البلاد؟ ومتى يكونون في حل من طاعتها؟

٣ - والمسألة الثالثة: ما هي الحدود التي تعمل مختلف سلطات الدولة (Organs of the State) في حيزها كالسلطة التنفيذية، والقضائية، والتشريعية، وما هي الوظائف التي يعهد بها إلى كل ركن من هذه الأركان، وفي ضمن أي حدود يقوم بها؟ وما هو نوع العلاقة التي تتصل بها هذه الأركان فيما بينها؟

٤ - والمسألة الرابعة: ما هي الغاية التي تقوم لها الدولة؟ ولأي غرض تعمل؟ وما يكون لسياستها من المبادىء الأساسية؟

---

(٩٥) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٣٣ (وهي محاضرة ألقاها على جمعية المحامين في كراتشي سنة ١٩٥٢).

٥ ـ والمسألة الخامسة: كيف تؤلف الحكومة لتسيير نظام الدولة؟

٦ ـ والمسألة السادسة: ما هي الصفات والمؤهلات التي يتحلى بها القائمون بأمر الحكومة؟ ومن الذين يعدون أهلاً لتسيير شؤونها؟

٧ ـ والمسألة السابعة: ماذا يكون في الدستور من أسس المدنية وبأي طريق يصبح الفرد عضواً في كيان الدولة؟

٨ ـ والمسألة الثامنة: ما هي الحقوق الأساسية لأهالي الدولة؟

٩ ـ والمسألة التاسعة: ما هي حقوق الدولة على الأهالي؟

ثم جعل بعد ذلك إجابات الإسلام على هذه الأسئلة ـ مستمدة من مصادر التشريع الدستوري في الإسلام ـ تشكل أهم المسائل الأساسية في الدستور الإسلامي[٩٦].

على أن بعض الباحثين يذكر تصوراً آخر لمسائل الدستور الإسلامي فيرى أن الفقه الإسلامي حدد مدلول المصلحة بأنها المحافظة على مقصود الشرع ثم فصل مقصود الشرع إلى خمسة مقاصد: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال ثم بيّن «أن كل مقصد من هذه المقاصد الخمسة يتسع لإدراج جميع أحكام الشرع وتوجيهاته سواء في الجانب الخاص أو الجانب العام ويمتد إلى كل ما يقاس على هذه الأحكام والتوجيهات فيما يستمد من الأحداث في عصر من العصور وأستطيع أن أتصور دستوراً إسلامياً يتناول كل مقصد من هذه المقاصد الخمس ويجعلها (أبواباً) في متن الدستور تتفرع إلى شرح مفصل لواجبات الدولة الإسلامية»[٩٧].

كما قام بعض الباحثين بمحاولة فقهية دستورية وذلك بعمل مقترحات لمشروع دستور إسلامي يتكون من سبع وأربعين مادة تتضمن المسائل الأساسية للدستور الإسلامي في العصر الحديث[٩٨].

---

(٩٦) لا يتسع المجال لذكر الإجابات على كل تلك الأسئلة وقد أجاب عنها الكتاب المذكور تفصيلاً في كتاب نحو الدستور الإسلامي (صفحة ٣٥ إلى صفحة ١٣٤).

(٩٧) الدكتور محمد عبدالله العربي: نظام الحكم في الإسلام ص٦١.

(٩٨) اقتبسها وجمعها الأستاذ نعيم الصديقي من مختلف رسائل وكتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي ونقلها إلى العربية الأستاذ محمد عاصم حداد ونشرتها مجلة المسلمون السنة الأولى، العدد الخامس ص٨٣.

والذي أراه أن صياغة مواد دستورية لدستور إسلامي أمر ممكن في كل وقت ما دامت مصادر الدستور التي تستقى منها الأحكام الدستورية معلومة ومحددة كما فصلناها آنفاً، على أن تراعى في الأحكام الاجتهادية الواردة في الدستور مصلحة أهل البلاد وعاداتهم وأعرافهم بما لا يتعارض مع أحكام الشرع.

المطلب الثالث

تعديل الدستور الإسلامي

لا أعلم أحداً من الباحثين تكلم عن تعديل الدستور الإسلامي، لذلك سأتعرض لهذا الموضوع على قدر ما يهديني إليه اجتهادي.

والكلام في تعديل الدستور الإسلامي يستلزم على ما أرى الكلام عن تعديله في عهد الرسالة، ثم تعديله بعد عهد الرسالة، ولكل عهد أحكامه، لذلك سأبحث كل عهد منهما في فرع مستقل.

الفرع الأول

تعديل الدستور الإسلامي في عهد الرسالة

بينا فيما سبق الأحكام والمسائل الدستورية الواردة في الإعلان الدستوري الذي أصدره النبي الكريم في المدينة بعد الهجرة، والسؤال الآن: ما هو السبيل إلى تعديل أية مسألة أو حكم ورد في ذلك الإعلان الدستوري أو في الكتاب أو السُّنَّة؟ السبيل إلى ذلك على ما نرى هو الوحي فقط ينزل بتشريع لاحق يلغي به تشريعاً سابقاً وهذا ما أسماه العلماء بالنسخ[٩٩] وسواء أصدر ذلك النسخ أو (التعديل) بقرآن أو سُنَّة لأن السُّنَّة أيضاً موحى بمعناها من الله تعالى.

ومن الأمثلة على ذلك أن الإعلان الدستوري لدولة المدينة تضمن نصوصاً تكفل تعايش المشركين كمواطنين في ظل الدولة الإسلامية، أشرنا إليها، إلّا أن الوحي جاء بعد ذلك (بتعديل) لذلك التشريع في قوله تعالى: **﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾** إلى قوله تعالى: **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث**

---

(٩٩) عرّف العلماء النسخ بأنه: رفع الحكم السابق بحكم لاحق بدليل شرعي. أو هو خطاب الشارع الرافع لحكم ثابت بخطاب شرعي سابق (انظر أصول الفقه للشيخ محمد زكريا البرديسي ص١٥١ وأيضاً المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص١١٣).

وجـدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾[100].

ولم يقبل من المشركين بعد ذلك سوى الإسلام أو القتال دون سواهم من أهل الكتاب الذين يؤمنون بدين سماوي إذ أبقى أحكامهم كما هي في ذلك الإعلان دون تعديل فيها.

فتعديل الأحكام الدستورية في عهد الرسالة سبيله النسخ وقد وقع فعلاً.

ولكن ما هو السبيل إلى تعديل الأحكام الدستورية بعد وفاة النبي وانقطاع الوحي؟ هذا ما سنجيب عنه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني

تعديل الأحكام الدستورية بعد عهد الرسالة

لا سبيل إلى تعديل الأحكام الدستورية الثابتة في الكتاب والسُنّة دون اجتهاد، لأن ذلـك كما بيّنا لا يكون إلا بوحي، ولا وحي بعد رسول الله ﷺ. أما الأحكام الدستورية الصادرة عن اجتهاد وثبتت في الدستور فإن بالإمكان أن يتناولها التعديل.

وبإمكاننا أن نضع معياراً ضابطاً لذلك أو قاعدة فنقول: إن كل حكم دستوري يقبل الاجتهاد يقبل التعديل، وكل حكم دستوري لا يقبل الاجتهاد لا يقبل التعديل.

وتأسيساً على هذه القاعدة تكون الأحكام الدستورية التي لا تقبل التعديل هي:

١ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها القرآن الكريم إذا كان دليلها قطعياً في دلالته على معناه.

٢ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها السُنّة المتواترة والمشهورة والآحاد الثابت صحتها إذا كانت قطعية الدلالة على المعنى.

٣ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها الإجماع.

أما الأحكام الدستورية الواردة في الدستور الإسلامي وتقبل التعديل فهي:

١ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها القرآن الكريم إذا كان دليلها ظنياً في دلالته على معناه إذ يمكن حملها على المعنى الثاني للنص على أساس الاجتهاد في تفهم المراد من النص. ويكون هذا الحمل على المعنى الثاني بمثابة تعديل للحكم السابق المبني

---

(١٠٠) سورة التوبة: الآيات من ١ إلى ٥.

على المعنى الأول للنص، على أن يكون هنالك دليل يرجح المصير إلى المعنى الثاني للنص والإتيان بحكم جديد بناء عليه.

٢ - الأحكـام الـدستورية التي مصدرها السُنّة المتواترة والمشهورة والآحاد الصحيحة إذا كانت ظنية الدلالة على المعنى إذ يمكن حملها أيضاً على المعنى الثاني للنص على أساس الاجتهاد في تفهم المراد من النص. ويكون هذا الحمل بمثابة تعديل للحكم السابق المبني على المعنى الأول للنص على أن يكون هنالك دليل يرجح المصير إلى المعنى الثاني والإتيان بحكم جديد بناء عليه.

٣ - الأحكام الدستورية التي مصدرها الاجتهاد، سواء أكان ذلك يخص التشريع الدستوري الصادر من أولي الأمر عن اجتهاد، أو الأحكام الدستورية الواردة في مذاهب المجتهدين وثبتت في الدستور، فكون هذه الأحكام تتغير بتغير الأزمان وتدور مع المصالح وجوداً وعدماً يجعل بالإمكان أن يتناولها التعديل وأن يعدل عن رأي اجتهادي في حكم مسألة دستورية إلى رأي اجتهادي آخر يحقق المصلحة أو ينسجم مع عرف أو عادة لا تناقض نصاً.

مكانة المصلحة في تعديل الأحكام الدستورية:

والحق أن مكانة المصلحة عظيمة جداً في الشريعة التي بني كل كيانها القانوني على جلب المصالح ودرء المفاسد إذ أن «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه»[١٠١].

ويقول ابن القيم: «إن تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأحوال والنيات والعوائد معنى عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة لا يعقل أن تأتي به»[١٠٢] وقد علّق على ذلك بعض أساتذة الشريعة فقال: «وهذا النقل يؤيد ما نقول به من أنه لا بد من تبدل الأحكام المبنية على المصلحة حتى لا يكون هنالك انفصال بين الأحكام وشؤون

(١٠١) ابن القيم: أعلام الموقعين جـ٣ ص١.

(١٠٢) د. محمد سلام مدكور: مدخل الفقه الإسلامي ص١٠٢ وقد نسب الكلام إلى ابن القيم ولم يشر إلى المصدر.

الناس ومصالحهم فإن ذلك الانفصال لا يتفق مع العقيدة الإسلامية التي هي معلومة من الدين بالضرورة من أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان فكان لا بد أن تساير شؤون الناس ومصالحهم ما دام ذلك متفقاً مع روح الشريعة مسايراً لما يفهمه الأئمة والفقهاء من اتجاهاتها التي أساسها تحقيق اليسر على الناس ورفع الحرج عنهم وذلك لا يتحقق إذا التزم القول بحكم كان مبنياً على معنى من المعاني ثم تغير ذلك المعنى وحدث معنى يقتضي خلافه من الأحكام. . . ويقول القرافي المالكي: إن الجمود على المنقولات أبداً إخلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف»[١٠٣].

وبيان ذلك أن احتياجات الناس تتغير بتغير الأزمان بناء على مصالحهم وتبعاً لذلك يتبدل العرف أيضاً وتبعاً لتغير العرف تتغير الأحكام المبنية عليه.

بل إن الفقهاء جعلوا ذلك قاعدة مطردة فقالوا: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[١٠٤].

وبهذا نأتي على نهاية الكلام عن تعديل الدستور الإسلامي وننتهي أيضاً من الكلام عن وجود الدستور في النظام الإسلامي كأساس للدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي.

---

(١٠٣) د. محمد سلام مدكور: المصدر السابق ص١٠٢.

(١٠٤) د. عبدالكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٠٢. والتغير المشار إليه يخص الأحكام الاجتهادية المبنية على المصلحة أو العُرف.



الباب الثاني
تدرج القواعد القانونية

يقصد بتدرج القواعد القانونية أن تكون الدولة قائمة في نظامها القانوني على أساس التـدرج فالقـواعـد القـانونية فيها متدرجة من الأعلى إلى الأسفل ومرتبطة ببعضها ارتباطاً تسلسلياً، تربطها صلة التدرج والتبعية.

ويعتبر هذا المبدأ أساسياً في الدولة القانونية بما يحقق من خضوع القاعدة القانونية الأدنى للقاعدة القانونية الأعلى، فلا تخالفها أو تتعارض معها، لأن السماح للقاعدة القانونية الأدنى بمخالفة القاعدة القانونية الأعلى يفضي إلى الفوضى.

وسنبحث هذا المبدأ في فصلين نخصص الأول للكلام عن تدرج القواعد القانونية في الدولة القانونية الحديثة، والثاني عن تدرج القواعد القانونية في النظام السياسي الإسلامي.

وسنبين ذلك ـ بإيجاز ـ في الفقه الدستوري الحديث ثم نعقبه ببيان تفصيلي عن هذا المبدأ في النظام الإسلامي.



الفصل الأول

تَدَرُّجُ القواعد القانونيَّة في الدَّولة القانونيّة الحديثة

يرى بعض فقهـاء القـانون العام أن المدرسة النمساوية وعلى رأسها كلسن (Kelsen) و (Merkel) كان لها الفضل في استخلاص هذه النظرية التي مفادها «أن القواعد القانونية التي يتكون منها النظام القانوني في الدولة ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً بمعنى أنها ليست جميعاً في مرتبة واحدة من القوة والقيمة القانونية بل تتدرج فيما بينها مما يجعل بعضها أسمى مرتبة من البعض الآخر فنجد في القمة القواعد الدستورية التي تكون أعلى مرتبة من القواعد التشريعية العادية أي الصادرة عن السلطة التشريعية وهذه بدورها أعلى مرتبة من القواعد القانونية العامة (اللوائح) التي تصدرها الإدارة. ونستمر في هذا التدرج التنازلي حتى نصل إلى القاعدة الفردية أي القرار الفردي الصادر من سلطة إدارية دنيا، ويترتب على مبدأ تدرج القـواعد القانونية وجوب خضوع القاعدة الأدنى للقاعدة الأسمى. . وأن تكون متفقة في مضمونها مع مضمون القاعدة الأعلى»[1].

---

(١) الدكتور ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٦ و١٧٧. وقد قدم الدكتور أحمد كمال أبو المجد في كتابه الرقابة على دستورية القوانين ص٤١ خلاصة لنظرية هانز كلسن فقال: «إن القواعد القانونية تتخذ في البناء القانوني شكل طبقات أو درجات بعضها فوق بعض ففي قمة النظام القانوني يوجد الدستور وهو مجموعة القواعد التي تبين كيفية إنشاء القواعد القانونية العامة المسماة بالتشريع والتي قد تحدد فوق ذلك - مضمون هذا التشريع على نحو إجمالي عام، فالمهمة الأساسية التي يقوم بها الدستور في البناء القانوني هي تحـديده للهيئـات القائمة على إنشاء القانون وبيانه للوسائل والإجراءات التي يتم عن طريقها ذلك الإنشاء. ويلي الدستور درجة هذه القواعد القانونية العامة التي نظم الدستور إصدارها والمسماة بالتشريع أو القوانين العادية، وفي قاعدة هذا البناء تقوم القواعد القانونية الفردية المسماة بالقرارات الإدارية والأحكام القضائية (ويرى كلسن أنهما من طبيعة قانونية واحدة) وبهذه القواعد القانونية يتم البناء القانوني وتنتهي عملية التولد الآلي التي يقوم عليها ويتصل المجال القانوني بمجال آخر هو المجال الاجتماعي العام عن طريق هذه القرارات أو القواعد الفردية. =

والآن، ما هو موقف النظام السياسي الإسلامي من هذا المبدأ؟

ذلك ما سنفصل القول فيه في الفصل القادم.

= «ويقول كلسن أن الصلة بين القاعدة القانونية وتلك التي أنشأتها هي صلة تدرج وتبعية ومرد ذلك أن القاعدة الجديدة تستمد أساس وجودها وصحتها من القاعدة التي أنشأتها، فالقرار الصادر من القاضي مثلاً بحبس شخص مدة معينة لا يستمد صفته القانونية من فكرة العدالة أو أي فكرة مثالية أخرى وإنما هو يقرر قاعدة قانونية صحيحة لأنه صادر وفقاً لقاعدة قانونية أخرى هي التشريع الذي نظم إجراءات التقاضي وبين للقاضي - على نحو ما - مضمون القاعدة القانونية الفردية التي يصدرها بأن نص على عقوبة معينة في حالة خاصة وهذا التشريع بدوره يعد قاعدة قانونية صحيحة لأنه صادر وفقاً للنص الدستوري الذي منح الهيئة التشريعية هذا الاختصاص المسمى بالاختصاص التشريعي. وبدهي أن يثار التساؤل عن صحة الدستور وعن المصدر القانوني أو القاعدة التي تمنحه هذا الاختصاص القانوني الواسع، والجواب الذي يقدمه كلسن عن هذا السؤال الخطير أن الدستور قد يجد أساسه القانوني في دستور قديم سابق، وهكذا... حتى نصل إلى الدستور الأول الذي يدلنا عليه التحقيق التاريخي والذي قد يكون وليد انقلاب حكومي أو ثورة شعبية. وهذا الدستور الأول لا يستمد صحته من أية قاعدة أخرى سابقة عليه، وهو يختلف في هذا عن سائر طبقات البناء القانوني إذ هو نقطة البدء في المجال القانوني كله وهو القاعدة الأساسية (Grund norm) في البناء القانوني والنظرية الخالصة لا تقدم أساساً قانونياً لصحة هذه القاعدة الأساسية وإنما هي تقرر هذه الصحة على أنها فرض ضروري لنشأة البناء القانوني. وهذه القاعدة الأساسية هي (المحرك الأول) إن صح هذا التعبير لعملية التوالد القانوني الذي يتتابع بين أجزاء البناء القانوني المختلفة إذ أنها تدفع الدفعة الأولى في هذه العملية بمنحها سلطة إنشاء القاعدة القانونية لهيئة تأسيسية معينة».

الفصل الثاني

تَدَرُّجُ القواعد القانونيّة في النِّظام الإسلامي

لقد سبق العلماء المسلمون غيرهم في الكلام عن مصادر التشريع أو أدلة الأحكام وسلسلوا هذه الأدلة والمصادر تسلسلاً دقيقاً من أعلى إلى أدنى، وجعلوا الحكم الشرعي أو (القاعدة القانونية) المستمدة من مصدر أسمى تسمو على القاعدة القانونية المستمدة من مصدر أدنى، وأن على الثانية أن تتفق معها ولا تعارضها، فإن عارضتها فالعبرة بالقاعدة القانونية المستمدة من مصدر أعلى.

والموضع الذي تكلموا فيه عن ذلك هو علم أُصول الفقه الذي بحثه العلماء بدقة فائقة، بل إن من العلماء المسلمين من تخصص بهذا العلم، وتكلموا في هذا العلم عن ترتيب مصادر الأحكام كالكتاب والسُّنّة والإجماع والقياس والمصلحة المرسلة ونحوها من جهة مدى حجية كل منها وقوته، ومدى حجية الأحكام المستمدة منه، ودرجة الإلزام التي فيها، وأيها يسمو على الآخر، وأيها في مرتبة أدنى.

ترتيب مصادر الأحكام والأحكام المستمدة منها تسلسلياً:

الفقهاء وعلماء الأُصول مجمعون بلا استثناء على أن المصدر الأول والأسمى للأحكام الشرعية (أي القواعد القانونية) هو القرآن الكريم، وهو مقدم في الحجية على مصادر الأحكام جميعاً، وهو الذي يضفي الشرعية على بقية مصادر الأحكام فيمدها بالحجية والاعتبار.

ويترتب على ذلك أن الأحكام الشرعية أي (القواعد القانونية) المستمدة من القرآن الكريم تكون في مرتبة أعلى من تلك المستمدة من السُنّة النبوية وأن الثانية مرتبطة بالأولى تستمد منها الشرعية والحجية وتتفق معها في مضمونها.

كما قسموا أيضاً الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية المستمدة من القرآن ذاته إلى قسمين:

فمنها ما كان دليله من القرآن قطعياً في دلالته على معناه فيكون في قمة الحجية وفي أعلى درجة من الإلزام وتكون الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية المستمدة على هذا الوجه لها المقام الأعلى في هرم الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية الإسلامية.

ومنها ما كان دليله من القرآن ظنياً في دلالته على معناه وهو ـ على حجيته وسموه ولزوم العمل به ـ يكون بمرتبة ثانية بعد الصنف الأول الذي ذكرناه.

ويظهر اعتبار العلماء المسلمين لهذا التقسيم، في كلامهم على الفرض الواجب، إذ جعلوا الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية الثابتة بدليل قطعي في ثبوته ودلالته في مرتبة أعلى وينشأ منها الفرض، والأحكام الشرعية أو القواعد القانونية الثابتة بدليل ظني في مرتبة أدنى من الأولى وينشأ منها الواجب، وكل من الفرض والواجب يلزم العمل به، إلا أن درجة الإلزام في الفرض أقوى، ومن هنا كانت عقوبة مخالفته عمداً أشد وأنكى.

ثم تأتي السُنّة النبوية في المرتبة الثانية ـ بعد القرآن ـ مصدراً للأحكام تستمد حجيتها وشرعيتها ولزوم العمل بها من المصدر الأول (القرآن)، وعلى هذا تكون الأحكام الشرعية المستمدة من السُنّة ـ على سموها ولزوم العمل بها ـ في مرتبة أدنى من تلك المستمدة من القرآن. فالأحكام الشرعية أي القواعد القانونية المستمدة من السُنّة خاضعة للأحكام الشرعية المستمدة من القرآن ويجب أن تكون متفقة معها في مضمونها.

وتقسيم العلماء للسُنّة إلى متواترة، ومشهورة، وآحاد، فيه هذا المعنى أيضاً، فالأحكام الشرعية المستمدة من سُنّة متواترة أقوى حجية وقيمة وإلزاماً من تلك المستمدة من سُنّة مشهورة، والقواعد القانونية المستمدة من هذه أي المشهورة، هي أقوى بدورها من تلك المستمدة من سُنّة الآحاد. فالأحكام الشرعية أو القواعد القانونية متدرجة على هذا الوجه بناء على قوة دليلها. وينبني على ذلك أن القاعدة القانونية الإسلامية المستمدة من حديث آحاد خاضعة لتلك المستمدة من حديث مشهور وهذه بدورها خاضعة لتلك المستمدة من حديث متواتر، ويظهر هذا الفرق عند تعارض هذه الأدلة، في عملية الترجيح، فعند تعارض حديث آحاد مع متواتر يلزم العمل بالثاني وترك الأول إذا لم يمكن الجمع بينهما ولم يكن أحدهما منسوخاً.

والمصدر الثالث بعد الكتاب والسُنّة، الإجماع، وهو أيضاً يستمد شرعيته وحجيته من المصدرين الأولين، والقواعد القانونية المستمدة من الإجماع خاضعة للكتاب والسُنّة متفقة مع مضمونهما.

وهكذا نرى تدرجاً في مصادر الأحكام الشرعية، كتاباً، وسُنّة، وإجماعاً، وبعده تدرجاً أيضاً في القواعد القانونية المستمدة من كل منها بحيث تكون الأولى أسمى من الثانية وتكون الثانية خاضعة لها، متفقة معها، فالأحكام الشرعية أي القواعد القانونية إذن مرتبطة ببعضها ارتباط التبعية والخضوع من الأدنى للأعلى وارتباط إضفاء الشرعية والحجية من الأعلى إلى الأدنى.

أما الاجتهاد بوصفه مصدراً للأحكام الشرعية أو القواعد القانونية فإنه بدوره يستمد حجيته وشرعيته من المصادر التي سبقت، كما أنه ينتج من الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية ما مرتبته أدنى، فالقواعد القانونية الناشئة عن اجتهاد لا تسمو في مرتبتها وحجيتها ودرجة لزومها إلى تلك الناشئة عن القرآن أو السُنّة أو الإجماع، وهذا سواء أجاء الحكم الشرعي أي القاعدة القانونية هنا عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو غيرها من أدلة الأحكام.

وهكذا فإن هناك في النظام الإسلامي تدرجاً في مصادر القواعد القانونية الإسلامية، كتاباً وسُنّة وإجماعاً واجتهاداً، ثم تدرجا في القواعد القانونية المستمدة من تلك المصادر.

وينبغي أن لا يفوتنا أن علماء المسلمين قد كتبوا في هذا العلم ودونوه منذ أن ظهر كتاب الرسالة للإمام الشافعي رحمه الله الذي تكلم فيه بأبدع عبارة وأدقها وأفصحها عن أدلة الأحكام ومراتبها في الحجية والاستدلال والترجيح بين هذه الأدلة عند تعارض بعضها مع بعض وأيها يسمو على الآخر ونحو ذلك.

بل إن هذا التدرج ليظهر واضحاً في فهم الصحابة لتسلسل مصادر الأحكام في عهد الرسول ﷺ، فمن ذلك جواب معاذ للنبي وقد أرسله قاضياً إلى اليمن وقال له: «كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سُنّة رسول الله. قال: أجتهد رأيي لا آلو - أي لا أقصر - فضرب رسول الله ﷺ بيده على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[٢].

ومن ذلك أيضاً ما كتبه عمر بن الخطاب إلى شريح: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله

---

(٢) سنن أبي داود ٣/٣٠٢ وسنن الترمذي ٦/٦٨ والبيهقي ١٠/١١٤ والسيرة الحلبية ٣/٢٢٧ وطبقات ابن سعد ٢/٣٤٧.

فاقض به ولا تلتفت إلى غيره. وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ رسول الله ﷺ. فإن أتـاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس. وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سُنّة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد برأيك فتقدم وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيراً لك»[٣].

كما أن هذا التدرج ليظهر واضحاً في عبارات بعض الفقهاء، فهذا الإمام أبو حنيفة رحمه الله يفهم تسلسل المصادر التي تنتج الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية على النحو الآتي فيقول: «آخذ بكتاب الله إذا وجدت الحكم فيه، وإلا فبسُنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سُنّة رسول الله أخذت بقول أصحابه آخذ بقول مَنْ شئت منهم وادع مَنْ شئت ولا أخرج على قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا ما انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين وعطاء وسعيد بن المسيب فإني أجتهد كما اجتهدوا»[٤].

فإذا كان الفقـه الدستوري قد عرف مبدأ تدرج القواعد القانونية حديثاً، فإن الفقهاء المسلمين قد سبقوا إلى البحث في هذا الميدان، في علم من أدق العلوم، واعتبروا البحث في هذا الميدان من أجل البحوث، بل كانت دقة البحث في هذا الميدان هي الأساس لكل ما أنتجه فقهاء الإسلام من تراث فقهي أو قانوني عظيم في جميع عصورهم. أما المصنفات التي أنتجها العلماء في هذا الميدان، ميدان الأصول، فإنها تجعل الدارس ينحني إعجاباً وتقديراً لما فيها من دقة متناهية وعقلية عظيمة وبحث علمي رصين.

---

(٣) د. عبدالكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٢٠.
(٤) تاريخ بغداد جـ١٣ ص٣٦٨ والانتقاء لابن عبدالبر ص١٤٣.

الباب الثالث
خضوع الإدارة للقانون

يشكل خضوع الإدارة للقانون أحد مقومات الدولة القانونية بما يحقق من جريان تصرفات الإدارة وفقاً للقانون، فإذا اتخذت قراراً إدارياً فبمقتضى القانون، أو اتخذت عملاً مادياً فتنفيذاً للقانون. وبهذا تكون الإدارة خاضعة للقانون في تصرفاتها جميعاً.

وفيما يأتي سنتكلم عن مبدأ خضوع الإدارة للقانون بوصفه من مقومات الدولة القانونية الحديثة في فصل أول، ثم نفصل القول في خضوع الإدارة للقانون في النظام السياسي الإسلامي في فصل ثان.



الفصل الأول

خضوع الإدارة للقانون في الدَّولة القانونيَّة الحديثة

خضوع الإدارة للقانون يوجب عليها أن لا تتخذ إجراء ما سواء أكان قراراً إدارياً أو عملاً مادياً إلا بمقتضى القانون وتنفيذاً له وبذلك يتحقق مبدأ سيادة القانون «ومرد ذلك إلى أمرين:

الأول: هو أنه حتى يتحقق مبدأ خضوع الدولة للقانون يلزم أن تكون الإجراءات الفردية التي تتخذها السلطات العامة فيها منفذة لقواعد عامة مجردة موضوعة سلفاً وبذلك تسود العدالة والمساواة.

والأمـر الثـاني: هو أن القانون في الدول الديمقراطية يصدر عن هيئة منتخبة تمثل الشعب وتمارس السيادة باسمه وخضوع الإدارة للقانون يحقق لتلك الهيئة المنتخبة الهيمنة على تصرفات الإدارة[1].

وما دام القانون يحمي حقوق الأفراد وحرياتهم من تعسف الإدارة في إجراءاتها، سواء في قراراتها الإدارية أو أعمـالها المـادية فإن التزام الإدارة بالخضوع له، أي القانون، وخضوعها له بالفعل، هو الضمانة الحقيقية لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم أو تمتعهم بتلك الحقوق والحريات.

ومبدأ خضوع الإدارة للقانون يفتقر على ما نرى إلى جانب أخلاقي إذ لا بد لتحقيقه أن يكـون في جهـاز الإدارة من يحبون الحق والعدالة فيخضعون للقانون باعتباره وسيلة لتحقيق ذلك ويكون خضوعهم هذا تلقائياً ولا يتحايلون للخروج عليه عندما يكونون في منأى عن الرقابة.

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٥.

ومتى صارت الإدارة في وضـع لا تتقيد فيه بقـانـون انعدمت حقوق الأفراد وانهارت حرياتهم، وما دامت حماية حقوق الأفراد وحرياتهم هدفاً رئيساً لنظام الدولة القانونية، كان خضوع الإدارة للقانون أداة ووسيلة لتحقيق هذا الهدف، وإقامة نظام الدولة القانونية.

الفصل الثاني

خضوع الإدارة للقانون في النظام الإسلامي

هدف الولايات كلها في الإسلام ـ ومنها الإدارة ـ المساهمة والتعاون لتنفيذ شرع الله ويتمثل هذا التنفيذ بالخضوع لأحكام الشرع أي القانون الإسلامي، ونصوص القرآن والسُّنّة التي تأمر بالخضوع لأحكام الشرع وتنفيذه نصوص عامة فتشمل الإدارة وسواها قال تعالى: ﴿**اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء**﴾[٢].

كما أن النصوص التي تمنع الخروج على القانون الإسلامي عامة أيضاً فتشمل الإدارة وغيرها قال تعالى: ﴿**ومَنْ يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه**﴾[٣].

ولهذا فإن الإدارة في النظام الإسلامي تخضع في جميع تصرفاتها وشؤونها ـ كما يخضع الأفراد ـ للقانون الإسلامي وليس لها أن تتخذ قراراً إدارياً أو عملاً مادياً إلا بمقتضى الشريعة الإسلامية وتنفيذاً لأحكامها.

ومن تطبيقات ذلك أن عاملاً لعمر بن عبدالعزيز كتب له يستأذنه في عمل مادي مخالف للقانون الإسلامي قائلاً له: «أما بعد: فإن أناساً من قِبَلنا لا يؤدون ما عليهم من الخراج حتى يمسهم شيء من العذاب» فكتب إليه عمر: «أما بعد: فالعجب كل العجب من استئذانك أياي في عذاب البشر كأني جُنَّة لك من عذاب الله وكأن رضاي يجنبك من سخط الله. إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ما قبله عفواً، وإلّا فأحلفه، فوالله لئن يلقوا الله بخفاياهم أحب إليّ من أن ألقاه بعذابهم والسلام»[٤].

بل إن الإدارة لو اتفقت مع الأفراد على مخالفة القانون الإسلامي لم يجز لها ذلك ولو رضوا بذلك، لأن الاتفاق على الباطل لا يقلبه حقاً في نظر الإسلام، ولا يمنح المتفقين

---

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣.

(٣) سورة الطلاق: الآية ١.

(٤) أبو يوسف: الخراج ص١١٩.

التبرير الشرعي لعملهم الباطل.

إلّا أن خضوع الإدارة للقانون يستلزم ضمانات يتحقق بها، فما هي هذه الضمانات في النظام الإسلامي؟

ضمانات خضوع الإدارة للقانون في النظام الإسلامي:

فتحقيقاً لخضوع الإدارة للقانون وجدت في النظام الإسلامي ضمانتان:

الأولى: تتمثل في ما يمكن أن نطلق عليه: نظرية التولية في الإسلام، وهي تقوم على: القوة، والأمانة.

والثانية: تتمثل في الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي وسنبحث كل ضمانة منها في مبحث مستقل على النحو الآتي:

المبحث الأول

نظرية التولية في النظام الإسلامي

خضوع الإدارة للقانون لا يتحقق بمعناه الصحيح ما لم يكن في جهاز الإدارة من أعلاه إلى أدناه من يحبون الحق ويعشقون العدالة ويحذرون الخروج على القانون تلقائياً، لا لأن سيف الرقابة مسلّط عليهم ولكن لأن القانون جزء من عقيدتهم. وهذا يستلزم انتقاء صنف من الناس للإدارة يتصفون بما ذكرناه فما هي وسيلة النظام الإسلامي في ذلك؟ وسيلته في ذلك تكمن في نظرية القوة والأمانة كأساس لكل الولايات أي المناصب الإدارية وغيرها.

فالناظر في النصوص المتعلقة بالولاية في الكتاب والسُّنّة، ثم في أقوال الراشدين ومَنْ بعدهم من الفقهاء يستطيع أن يستنبط منها نظرية يسميها: نظرية القوة والأمانة في التولية في الإسلام.

فالولاية في الإسلام من أعلى مركز في الدولة إلى أدنى مركز فيها تقوم على أساس القوة والأمانة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿**إن خير مَنْ استأجرت القوي الأمين**﴾[5] فلا يجوز في النظام الإسلامي أن يولى الوظائف العامة في الدولة إلا الكفء الأمين، ويحرم فيها تولية الضعيف الخؤون. ومرد القوة أو الكفاءة إلى القدرة على ما يتولاه، ومرد الأمانة إلى عدم التفريط في شؤون ما ولي عليه، ومراقبة الله وخشيته والخضوع لشرعه المتمثل بالقانون الإسلامي.

ومن تطبيقات ذلك ما قاله النبي ﷺ لنفر ممن في المدينة من اليهود جاؤوه يطلبون منه أن يولي رجلاً يحكم لهم في أشياء اختلفوا فيها من أموالهم إذ قال لهم: «ائتوني العشية أبعث معكم القوي الأمين»[6] فبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح.

ومن تطبيقات ذلك أيضاً ما قاله عمر بن الخطاب في أول خطبة خطبها: «أما بعد، فقد ابتليت بكم وابتليتم بي وخلفت فيكم بعد صاحبي فمَنْ كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا

---

(٥) سورة القصص: الآية ٢٦.

(٦) سيرة ابن هشام جـ٢ ص٤٢٢.

ومـــا غاب عنا ولينا أهل القوة والأمانة فمَنْ يحسن نزده حسناً ومَنْ يسيء نعاقبه»[٧].

ويقول الإمام علي رضي الله عنه في بيان أساس تولي الوظيفة في الدولة «فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها في بني هاشم أو غيرهم»[٨].

وقال ابن تيمية رحمه الله: «فإن الولاية لها ركنان: القوة، والأمانة كما قال تعالى: ﴿إن خير مَنْ استأجرت القوي الأمين﴾[٩]، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾[١٠]، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثَمَّ أمين﴾[١١]، ثم يشرح ابن تيمية المراد بالقوة والأمانة كأساس لكل ولاية فيقول: «والقوة في كل ولاية بحسبها فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبـرة بالحـرب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة وإلى القدرة على أنواع القتال...، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسُنّة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام، والأمانة ترجع إلى خشية الله وأن لا يشترى بآياته ثمناً قليلاً وترك خشية الناس»[١٢].

ويقول الفقيه القاضي أبو يوسف موجهاً الخليفة: «ورأيت ـ أبقى الله أمير المؤمنين ـ أن تتخذ قوماً من أهل الصلاح والدين والأمانة فتوليهم الخراج، ومن وليت منهم فليكن عالماً مشاوراً لأهل الرأي عفيفاً لا يطلع الناس منه على عورة ولا يخاف في الله لومة لائم... فإذا لم يكن عدلاً ثقةً أميناً فلا يؤتمن على الأموال»[١٣].

ولكن ما الحكم عند عدم توفر هذا الصنف من الناس لولاية الوظائف الإدارية؟

أجاب عن هذا التساؤل ابن تيمية فقال: «وقد لا يكون في موجوده مَنْ هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام...

---

(٧) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ث٢٧٤.
(٨) الإمامة والسياسة ص٢٦.
(٩) سورة القصص: الآية ٢٦.
(١٠) سورة يوسف: الآية ٥٤.
(١١) سورة الأنفال: الآيات: ١٩ وما بعدها.
(١٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٥.
(١٣) أبو يوسف: الخَراج ص١٠٦.

فقد أدى الأمانة وقام بالواجب»[١٤].

وما الحكم لو عدل عن تطبيق قاعدة القوة والأمانة فلم يول في الوظائف العامة القوي الأمين؟ جواب ذلك نجده في حديث النبي عليه الصلاة والسلام: «مَنْ ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد مَنْ هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله» وفي رواية أخرى: «مَنْ قلّد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة مَنْ هو أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين»[١٥] وقال عمر بن الخطاب في ذلك: «مَنْ ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين» ثم عقب ابن تيمية على ذلك بقوله: «وهذا واجب عليه فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان، والقضاة، ومن امراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب.. وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح مَنْ يجده»[١٦].

وفي مسألة العدول عن تطبيق قاعدة القوة والأمانة كأساس للولاية يقول ابن تيمية أيضاً: «فإن عدل عن الاحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما... أو صداقة أو موافقة بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية أو لرشوة يأخذها من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**﴾[١٧]»[١٨].

ومن كل ما قدمناه من نصوص الكتاب والسُنّة وأقوال الراشدين ومَنْ بعدهم من الفقهاء يمكن أن نحكم باطمئنان بوجود نظرية القوة والأمانة في التولية في جميع الولايات، بما في ذلك ولاية الإدارة.

وثمرة ذلك أن يحصل خضوع تلقائي اختياري من الإدارة للقانون الإسلامي لأن جهاز

---

(١٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٥ وكذلك الحسبة في الإسلام له أيضاً ص١٢.
(١٥) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٩.
(١٦) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٩.
(١٧) سورة الأنفال: الآية ٢٧.
(١٨) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١١.

الإدارة إذا كان مكوناً من ذوي الكفاءة الأمناء فإنهم لن يتصرفوا إلا بمقتضى أحكام الشريعة وهي القانون الإسلامي وتنفيذاً لها فلن يصدر عنهم قرار إداري أو عمل مادي، إلّا أن يكون بمقتضى أحكام القانون الإسلامي وبذلك يتحقق خضوع الإدارة للقانون.

ولكن الفقهاء قد احتاطوا ـ من أجل تحقيق خضوع الإدارة للقانون الإسلامي ـ فافترضوا استثناء أن يغش الناصح وأن يخون الأمين وبذلك يحصل الخروج على أحكام القانون الإسلامي فتكلموا عن ضمانة أخرى لتحقيق خضوع الإدارة للقانون ألا وهي: الرقابة الإدارية، وذلك على النحو الآتي في المبحث القادم.

المبحث الثاني

الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي

لا يكفي في النظام الإسلامي أن يعين الخليفة في الإدارة وغيرها ذوي الكفاءة الأمناء إذ لا يكون بذلك قد رفع المسؤولية عن نفسه، بل لا بد له شرعاً أن يراقب أعمالهم بصورة مستمرة فهم ليسوا معصومين عن الخيانة والغش ولا معصومين عن الخطأ، وإذا أمكن استبعاد غشهم أو خيانتهم نظراً لما يشترط فيهم من شروط شرعية في بدء توليتهم، فلا يمكننا أن نستبعد خطأهم، وما دامت المراقبة الدائمة والمحاسبة المستمرة تنأى بهم عن الخيانة وتقلل الخطأ فإنها تكون واجبة شرعاً.

وفي ذلك يقول الفقيه أبو يعلى[١٩] أن على الخليفة: «أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح وقد قال تعالى: **﴿يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾**[٢٠] فلم يقتصر سبحانه على التفويض دون المباشرة وقال النبي ﷺ: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

وكتب الإمام علي رضي الله عنه إلى كعب بن مالك وهو عامله: «أما بعد فاستخلف على عملك واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السواد كورة كورة فتسألهم عن عمّالهم وتنظر في سيرتهم»[٢١].

ويقول ابن تيمية: «كان النبي ﷺ وخلفاؤه يحاسبون العمّال على الصدقات والفيء وغير ذلك»[٢٢].

---

(١٩) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص١٢.

(٢٠) سورة ص: الآية ٢٦.

(٢١) أبو يوسف: الخراج ص١١٨.

(٢٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٣٧.

وقال الباقلاني عن عمر بن الخطاب أنه كان «يحاسب عمّاله ويتفقد أُمورهم ويسترجع مال الله تعالى . . ويلين لمن خنع منهم ويعنف على مَنْ تجبر ثم ينزل إلى تدبير آرائهم وأمر متاجرهم وأولادهم وضياعهم»[٢٣].

وقال أبو يوسف موجهاً الخليفة : «فلو تقربت إلى الله عزّ وجلّ يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك في الشهر أو الشهرين مجلساً واحداً تسمع فيه من المظلوم وتنكر على الظالم رجوت أن لا تكون ممن احتجب عن حوائج رعيته ، ولعلك لا تجلس إلّا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترىء على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره . . مع أنه متى علم العمّال والولاة أنك تجلس للنظر في أمور الناس يوماً في السنة ليس يوماً في الشهر تناهوا بإذن الله عن الظلم وأنصفوا من أنفسهم»[٢٤].

دليل مشروعية الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي :

وأساس مشروعية الرقابة الإدارية في الإسلام لتحقيق خضوع الإدارة للقانون الإسلامي جميع النصوص القرآنية الآمرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك ما ورد في السُنّة النبوية من نصوص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إضافة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته . . »[٢٥] وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لها إلا حرّم الله عليه رائحة الجنة»[٢٦] وقوله عليه الصلاة والسلام : «ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلّا لم يجد رائحة الجنة»[٢٧] وكذلك تطبيقات الراشدين للرقابة الإدارية ولم ينقل عن أحد من العلماء إنكار ذلك فيكون إجماعاً .

مسؤولية الإدارة عن أعمالها المخالفة للقانون الإسلامي :

والإدارة في النظام الإسلامي من أعلى مركز إداري فيها إلى أدنى مركز إداري مسؤولة مسؤولية كاملة عن أعمالها المخالفة للقانون الإسلامي سواء أصدر هذا العمل منها عمداً

---

(٢٣) الباقلاني : التمهيد ص١٩٩ . (٢٤) أبو يوسف : الخراج ص١١١ .

(٢٥) صحيح البخاري بشرح الكرماني : ١٩٣/٢٤ ، وصحيح مسلم بشرح النووي : ١٤٥٩/٣ .

(٢٦) صحيح البخاري بشرح الكرماني : ٢٠٠/٢٤ ، وصحيح مسلم بشرح النووي : ١٢٥/١ و١٤٦٠/٣ .

(٢٧) البخاري بشرح الكرماني : ١٩٩/٢٤ .

أو خطأ، لأن كل عمل ينتج ضرراً للغير يجب رفعه في الشريعة والتعويض عنه، فالنصوص التي تمنع الظلم والضرر وترتب المسؤولية على مخالفة القانون الإسلامي جاءت عامة ومطلقة فتشمل الإدارة وغيرها.

فليس لمن هو في أعلى مركز في الإدارة مخالفة القانون الإسلامي وإلا كان مسؤولاً، كما ليس لمن هو أدنى منه أن يخالف القانون الإسلامي ولو أمر بذلك إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ومن تطبيقات ذلك ما أورده ابن سعد أن عمر بن الخطاب «كان يأمر عماله أن يوافوه بالموسم فإذا اجتمعوا قال: أيها الناس: إني لم أبعث عمّالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيئكم بينكم فمن فعل به غير ذلك فليقم، فما قام أحد إلا رجل واحد قام فقال: يا أمير المؤمنين إن عاملك فلاناً ضربني مائة سوط. قال: فيم ضربته؟ قم فاقتص منه. فقام عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين إنك إن فعلت هكذا يكثر عليك ويكون سنة يأخذ بها من بعدك. فقال: أنا لا أقيد؟ وقد رأيت رسول الله ﷺ يقيد من نفسه. قال: فدعنا فلنرضه. قال: دونكم فأرضوه. فافتدى منه بمائتي دينار كل سوط بدينارين»[٢٨].

ومن هذا يتبين أن من حق كل فرد أن ينكر على الإدارة أي قرار إداري أو عمل مادي مخالف للقانون الإسلامي إضافة إلى مباشرة رئيس الدولة الإسلامية بنفسه لهذه الرقابة الإدارية.

وكان النبي ﷺ ومَنْ بعده من الخلفاء يحاسبون الإدارة ويعتبرونها مسؤولة إذا حصل من بعض أفرادها إثراء بسبب الوظيفة حتى لو جاء هذا الإثراء في ظاهره بطريق مشروع كالهبة ونحوها.

فقد ورد في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من الأنصار يقال له ابن اللُّتبية على الصدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي فقال النبي ﷺ: «ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أُهدي إليّ فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أُمه فينظر أيُهدى إليه أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته...»[٢٩] وقد علّق على ذلك الإمام ابن تيمية بقوله:

---

(٢٨) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٢٩٣ وجـ٣ ص٢٨١.

(٢٩) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٣٩.

«وما أخذه ولاة الأموال وغيرهم من مال المسلمين بغير حق فلولي الأمر العادل استخراجه منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه (هدايا العمال غلول) وروى إبراهيم الحربي في كتاب الهدايا عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: هدايا الأمراء غلول»[٣٠].

وإذا حصل بعض من في الإدارة على مال بعقود مشروعة كالبيع والإجارة والمضاربة وغيرها فإنهم أيضاً معرضون للرقابة والمسؤولية فيه على أساس المحاباة التي تحصل في هذه العقود لمصلحة من في الإدارة، وفي ذلك يقول الفقيه ابن تيمية: «وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك، من الهدية، ولهذا شاطر عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عمّاله مَنْ كان له فضل ودين لا يتهم بخيانة وإنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها»[٣١].

وكان عمر بن الخطاب يراقب عمّاله لئلا يستعلوا على الناس أو يتجبروا عليهم خروجاً على أحكام الشرع، أو يحتجبوا عن حاجاتهم بعيداً عن تنفيذ الشرع فإذا أحس منهم ذلك سألهم في ذلك وعاقبهم[٣٢].

وما قد تقوم به الإدارة في النظام الإسلامي من إصدار قرار إداري مخالف للقانون الإسلامي أو عمل مادي مخالف كذلك تكون مسؤولة عنه وعن تعويض الضرر الناجم عنه

---

(٣٠) المرجع السابق ص٣٩ وما بعدها.

(٣١) السياسة الشرعية ص٤٠ وانظر أيضاً في مشاطرة عمر لعماله أموالهم إذا عزلهم، الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٣ ص٢٨٢.

(٣٢) ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف ص١١٦ «كان عمر إذا استعمل رجلاً أشهد عليه رهطاً من الأنصار وغيرهم واشترط عليه أربعاً: ألا يركب برذوناً ولا يلبس ثوباً رقيقاً ولا يأكل نقياً ولا يغلق باباً دون حوائج الناس ولا يتخذ حاجباً. قال فبينما هو يمشي في بعض طرق المدينة إذ هتف به رجل يا عمر أترى هذه الشروط تنجيك من الله تعالى وعاملك عياض بن غَنْم على مصر وقد لبس الرقيق واتخذ الحاجب؟ فدعا محمد بن مسلمة وكان رسوله إلى العمال، وقال له: ائتني به على الحال التي تجده عليها. قال فأتاه فوجد على بابه حاجباً. فدخل فإذا عليه قميص رقيق قال: أجب أمير المؤمنين. فقال دعني أطرح علي قَبائي فقال: لا، إلا على حالك هذه، فقدم به عليه فلما رآه عمر قال له: انزع قميصك ودعا بمدرعة صوف وبرَبَضَة من غنم وعصا، فقال له: البس هذه المدرعة وخذ هذه العصا وارع هذه الغنم واشرب واسق مَنْ مرّ بك واحفظ الفضل علينا أسمعت؟ قال: نعم والموت خير من هذا. فجعل يرددها عليه ويرد والموت خير من هذا فقال عمر: ولِمَ تكره هذا وإنما سمي أبوك غَنْماً لأنه كان يرعى الغنم؟ أترى يكون عندك خير؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين قال: انزع، ورده إلى عمله، فلم يكن له عامل يشبهه».

لفـرد أو جمـاعـة ما دام قرارهـا أو عملهـا المـادي لا يجـد سنداً في القانون الإسلامي لمشروعيته، وذلك تطبيقاً لقواعد مقطوع بها عند الفقهاء كقولهم «لا ضرر ولا ضِرار» وقولهم «الضرر يزال».

وأما خروج الإدارة عمداً على بعض أحكام القانون الإسلامي فإنه بدون شك يرتب المسؤولية والعقوبة.

ومن التطبيقات الواضحة في ذلك ما ذكره ابن الجوزي «أن رجلاً كان مع أبي موسى الأشعري.. وكان ذا نكاية في العدو فغنموا مغنماً فأعطاه أبو موسى بعض سهمه فأبى أن يقبله إلا جميعاً فجلده أبو موسى عشرين سوطاً وحلقه، فجمع الرجل شعره ثم رحل إلى عمر بن الخطاب حتى قدم عليه فدخل على عمر. فأدخل يده فاستخرج شعره حتى ضرب به صدر عمر وقال: أما والله لولا، فقال عمر صدق، لولا الله، لولا النار، فقال: يا أمير المؤمنين أني كنت ذا صوت ونكاية في العدو، وأخبره بأمره، وقال ضربني أبو موسى عشرين سوطاً وحلق رأسي وهو يرى أنه لا يقتص منه فقال عمر: لئن يكون الناس كلهم على صرامة هذا الرجل أحب إلي من جميع ما أفاء الله علينا فكتب عمر إلى أبي موسى: سلام عليك أما بعد: فإن فلاناً أخبرني بكذا وكذا فإن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس فعزمت عليك لما قعدت في ملأ من الناس حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس فاقعد له في خلاء من الناس حتى يقتص منك. فقدم الرجل فقال له الناس: اعف عنه. فقال: لا والله، لا أدعه لأحد من الناس. فلما قعد أبو موسى ليقتص منه رفع الرجل رأسه إلى السماء ثم قال: اللهم إني عفوت عنه لك. وكان عمر يقول أيما عامل لي ظلم فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته»[٣٣].

وما دام مقصود النظام الإسلامي الحرص على المراقبة والمحاسبة بهذه الدرجة العالية فإنه على ما نرى يتسع لأي تنظيم إداري يزيد ويحكم من الرقابة الإدارية لتحقيق مقصود الشرع على أساس المصلحة التي فيه والمصلحة كما هو معلوم أصل في الشريعة الإسلامية.

ويتضح مما تقدم أن النظام الإسلامي بهاتين الضمانتين: اقتصار التولية في المراكز الإدارية على الكفء الأمين، ثم الرقابة الإدارية الواجبة شرعاً يحقق خضوع الإدارة للقانون الإسلامي مما يسهم في إقامة نظام الدولة القانونية في الإسلام.

(٣٣) ابن الجوزي: المصباح المضيء ص١٠٤ وما بعدها.



الباب الرابع
الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية

تمهيد:

الاعتراف بالحقوق والحريات في الدولة القانونية الحديثة:

إن نظام الدولة القانونية يهدف إلى حماية الأفراد من عسف السلطات العامة واعتدائها على حقوقهم فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفردية[1].

ومن هنا كان الاعتراف بالحقوق والحريات بما تتضمنه من امتيازات للأفراد وبما تفرضه من قيود على سلطات الحاكم وتثبيت ذلك في الدستور أو إيمان الحاكم والمحكومين بها، يشكل أحد مقومات الدولة القانونية.

غير أن نظام الحقوق والحريات لم ينشأ كاملاً دفعة واحدة وإنما مر بتطور مستمر فقد كان مدلول الحقوق والحريات الفردية التقليدي يجعل من تلك الحقوق والحريات «حواجز منيعة أمام سلطان الدولة ويسد في وجهها مجالات معينة يحظر عليها الاقتراب منها وبالتالي يحدد سلطانها»[2].

إلّا أن التطور الذي طرأ على الحقوق والحريات قد جعل لها مدلولاً جديداً بنشوء «حقوق فردية جديدة، الحقوق الاقتصادية، تفرض على الدولة التدخل من أجل تحقيق مستوى مادي معين للأفراد يسمح لهم بممارسة حرياتهم الأخرى التقليدية»[3].

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٨.

(٢) المرجع السابق ص١٧٨.

(٣) المرجع السابق ص١٧٨.

ويقسم الفقه الحديث الحقوق والحريات إلى «حقوق فردية تقليدية وحقوق اجتماعية أو اقتصادية بحجة أن الأولى تتقرر للفرد بوصفه كائناً مجرداً أي لمجرد كونه إنساناً أما الحقوق الاجتماعية والاقتصادية فإنها وليدة الفكر الحديث ونتيجة التطور الاقتصادي والاجتماعي في الدول المعاصرة وهي حقوق تتقرر للأفراد بوصفهم أعضاء في جماعة منظمة ومتقدمة اقتصادياً واجتماعياً وبالتالي تتضمن التزامات إيجابية على عاتق الدولة تجاه الأفراد لا مجرد التزامات سلبية بالحماية والتنظيم»[4].

على أن بعض علماء الفقه الدستوري لا يستخدم عبارة (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) ويعلل ذلك بأن «استخدام كلمة الاقتصادية يؤدي حتماً إلى أن تدرج تحت هذه الحقوق حق الملكية الفردية وحرية التجارة والصناعة وهما من الحقوق التي تختلف في طبيعتها وفي أصلها عن الحقوق الاجتماعية الجديدة» ثم أفرد لحق الملكية وما يتضمنه من حرية التجارة والصناعة قسماً خاصاً تحت عنوان «الحريات الاقتصادية»[5] وقد آثرت هذا التقسيم، لذلك فسأتابع هذا التقسيم أثناء بحثي للحقوق والحريات في النظام الإسلامي ليتبين لنا ما قرره هذا النظام من تلك الحقوق والحريات.

---

(٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤١٦.

(٥) النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ص٤١٦ وقد ذهب إلى التقسيم المذكور (خلافاً لما فعله كل من الأستاذ بيردو والأستاذ كوليار اللذان درسا موضوع الحريات الاقتصادية مع موضوع الحقوق الاجتماعية رغم ما بين الموضوعين من اختلاف ظاهر في الطابع وفي الهدف، فبينما تستهدف الحقوق الاجتماعية تحقيق العدالة الاجتماعية وحماية الأجراء والضعفاء اقتصادياً نجد الحريات الاقتصادية تتعلق بمصالح ونشاط الملاك والأقوياء اقتصادياً أي أن الحقوق الاجتماعية تتسم بطابع اشتراكي أو جماعي أما الحريات الاقتصادية فهي في أصلها حريات ذات طابع فردي بل إنّ المذهب الفردي يقوم على أساس هذه الحريات، حقيقة أن مضمون هذه الحريات قد تغير في الدول المعاصرة وأنها قد فقدت جانباً كبيراً من طابعها الفردي ولكنها لا زالت ترتبط بأصلها الفردي ارتباطاً يختلف قوة وضعفاً من دولة إلى أخرى وفقاً لنظامها السياسي والاقتصادي لذلك نجد أن هنالك بعض التعارض بين الحريات الاقتصادية والحقوق الاجتماعية وأن إطلاق الأولى يتنافى مع وجود الثانية وأن كل تنظيم أو تقييد للحريات الاقتصادية كثيراً ما يكون هدفه حماية الحقوق الاجتماعية وتأكيدها أي أن الحريات الفردية لا تسير في اتجاه واحد مع الحقوق الاجتماعية ومن ثم لا يمكن أن نقرنهما معاً تحت عنوان واحد) (دكتور ثروت بدوي، النظم السياسية ص٤١٨).

الحقوق والحريات في النظام الإسلامي:

قبل الدخول في بيان تفاصيل قائمة الحقوق والحريات التي أقرها النظام الإسلامي يجدر بنا أن نوضح مسألتين هامتين: الأولى: الأساس الفكري الذي يقوم عليه نظام الحقوق والحريات في النظام الإسلامي حيث لها أساس فكري تنفرد به، والثانية: طبيعة وخصائص الحقوق والحريات في النظام الإسلامي حيث لها خصائص وطبيعة تنفرد بها أيضاً، وسنخصص لكل منهما مبحثاً مستقلاً في فصل خاص بهما ثم نبحث في فصل ثان قائمة الحقوق والحريات التي تضمنها النظام الإسلامي.



الفصل الأول

أساس وخصائص نظام الحقوق والحريات في النظام الإسلامي

المبحث الأول

الأساس الفكري لنظام الحقوق والحريات في النظام الإسلامي

نظام الحقوق والحريات التي يتمتع بها الفرد في الإسلام يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، ومن ثم كانت هي الأساس الفكري لهذا النظام.

والإنسان بمقتضى هذه العقيدة مخلوق لخالق عظيم هو الله تعالى بل هو من أفضل مخلوقاته، قال تعالى: **﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾**(٦) وبناء على هذا التفضيل منحهم حقوقاً معينة ثابتة يتحقق بها التفضيل فعلاً على بقية المخلوقات من جهة ويمكنهم بها من عبادته تعالى بمعناها الواسع التي هي غاية الخلق أصلاً **﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾**(٧) وهي تكون بالخضوع الاختياري المطلق لله تعالى ووسيلته أن يصوغ الإنسان فرداً أو جماعة نفسه وسلوكه ونشاطه بما في ذلك استعماله لحقوقه وحرياته وفقاً لما شرعه الله تعالى وفصّله في شريعته القائمة على تلك العقيدة.

إن فهم هذا (الأساس الفكري) لنظام الحقوق والحريات في الإسلام يجعل الفرد يتمتع بتلك الحقوق والحريات على أنها (مِنَح إلهية) وفقاً لشريعة الله ويجعل الدولة في النظام الإسلامي تحرص على تمكين الأفراد من التمتع بها حرصهم عليها أو يزيد، لأنها ما قامت إلا لتمكينهم أن يحيوا الحياة الإسلامية التي من مظاهرها تمكينهم من التمتع بتلك الحقوق والحريات بل دفعهم إلى مباشرتها واستعمالها.

---

(٦) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(٧) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

وثمرة ذلك عظيمة الأهمية إذ يصبح الفرد والدولة يسيران في اتجاه واحد بشأن الحرص على الحقوق والحريات كما أن الفرد يتقبل بنفس رضية كل الضوابط والتنظيمات التي قررتها الشريعة الإسلامية على تلك الحقوق والحريات، والسلطة تتقبل بنفس رضية أيضاً كل الضوابط على حدود سلطاتها، لأن الفرد والسلطة يؤمنان بعقيدة واحدة هي التي انبثقت من شريعتها تلك الحقوق والحريات ويؤمنان بإله واحد هو الذي منح تلك الحقوق ونظمها.

وبهذا وفق النظام الإسلامي بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية توفيقاً انفرد به، وذلك عن طريق توحيد الغاية للفرد والدولة، فجعل غاية الفرد هي نفسها غاية الجماعة، وهدف الجماعة هو نفسه هدف الفرد، وهو تنفيذ الشريعة التي هي القانون الإسلامي بما في ذلك الحقوق والحريات ابتغاء مرضاة الله وطمعاً في السعادة الأخروية.

وبهذا ابتعد النظام الإسلامي عن الإفراط في حقوق الأفراد على حساب الجماعة، أو التفريط في حقوقهم لحسابها، ذلك أن حقوق الأفراد إذا طغت على حساب سلطة الدولة والجماعة حصلت الفوضى، وسلطة الدولة إذا طغت على حقوق الأفراد فذلك هو الاستبداد، وإذن فلا بد من ضمانة لعدم الطغيان من الجانبين ولا بد من حكم عدل وميزان ضابط وتلك هي الشريعة التي تقرر ما يكون للأفراد، وما حدود مصلحة الجماعة، وتجعل هذا الذي تقرره لا مجرد قانون بل عقيدة وديناً واجب الاتباع.

ومن ثم فإن شخصية الفرد لا يمكن أن تفنى في الدولة في النظام الإسلامي وإنما تقوم بإزائها وتقف معها ويكون بينهما تساند من الجانبين، فإذا كان على الفرد أن يعين الدولة ويعمل على بقائها وصلاحها والخضوع لها وهو ما عبّر عنه الفقهاء بتقديم الطاعة والنصرة، فإن على الدولة أن تحقق شخصية الفرد بارزة بأن تمكنه من التمتع بكامل حقوقه وحرياته.

المبحث الثاني

خصائص وطبيعة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي

تتميز الحقوق والحريات في النظام الإسلامي بطبيعة معينة إذ إن لها جملة من الخصائص.

أولها: أنها مِنَح إلهية.

وثانيها: أنها شاملة لكل الحقوق والحريات، وعامة لكل المواطنين.

وثالثها: أنها كاملة ابتداء وغير قابلة للإلغاء.

ورابعها: أن الحقوق والحريات ليست مطلقة.

وسنبحث كل خصيصة منها في مطلب مستقل.

المطلب الأول

الخصيصة الأولى: الحقوق والحريات مِنَحٌ إلهية

حقوق الأفراد وحرياتهم في النظام الإسلامي ليست حقوقاً طبيعية، وإنما هي مِنَح إلهية، تستمد من الشريعة الإسلامية، وتستند إلى العقيدة الإسلامية، فالله تعالى خلق الإنسان وبهذا الخلق منحه حق الحياة، وكرّم الإنسان وفضّله وبناء على ذلك منحه حقوقاً وحريات ثابتة في شريعته، وجعله مريداً لتصرفاته وأفعاله إذ خلق فيه الإرادة وجعله مسؤولاً عن هذه الإرادة التي بها يفعل، وبها يكف، وجعل مناط ذلك العقل فكلف العاقل المريد لتصرفاته وأعماله دون غيره من مجنون أو مكره أو نحوه.

فالحرية الفردية تنبع من الإرادة التي جعلها الله لكل إنسان وقيدها بالقانون الإسلامي فتقيد الحرية بها أيضاً، ثم إن الشرع قد قرر مسؤولية كل فرد عن أعماله وتصرفاته ولا تكون المسؤولية إلا حيث تكون الحرية فبذلك قرر الشرع الحرية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى كون الحقوق والحريات (منحاً إلهية) فذكر حق الملكية

مثلاً بوصفه منحة إلهية في قوله تعالى: ﴿**أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون**﴾(٨) وقوله عز وجل ﴿**وآتوهم من مال الله الذي آتاكم**﴾(٩).

وأشار إلى (حق التكريم) بوصفه منحة إلهية بقوله تعالى: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر**﴾(١٠).

وأشار إلى حق الحياة بوصفه منحة إلهية بقوله تعالى: ﴿**قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون**﴾(١١).

وتكييف النظام الإسلامي للحقوق والحريات على أنها منح إلهية يترتب عليه نتائج متعددة:

منها أنها تتمتع بقدر كاف من الهيبة والاحترام والقدسية التي تشكل ضمانة لعدم السطو عليها من قبل الحكام إذ لا يستطيع الحاكم، أو الأفراد قبل بعضهم البعض، السطو على تلك الحقوق والحريات ومصادرتها إلا إذا استباح لنفسه الخروج على شرع الله وبذلك يفقد الأساس الشرعي لاستمراره في السلطة.

كما أن تكييف الحقوق والحريات على أنها مِنَح إلهية يكسبها صبغة دينية ويجعل احترامها اختيارياً لا قسرياً، احتراماً ينبعث من داخل النفس ويقوم على الإيمان بالله الذي شرع هذه الحقوق والحريات وفي هذا ما فيه من ضمان لحسن الالتزام بها وعدم الخروج عليها حتى مع القدرة على هذا الخروج.

ومنها أيضاً أنها غير قابلة بطبيعتها - باعتبارها منحة إلهية - للإلغاء والنسخ لأن نسخ أو إلغاء أي حق من تلك الحقوق والحريات يحتاج إلى وحي ينزل بالنسخ ولا وحي بعد وفاة رسول الله ﷺ.

ومنها أيضاً أنها تكون خالية من الإفراط والتفريط، الإفراط في حقوق الأفراد على حساب مصلحة الجماعة أو التفريط في حقوقهم وحرياتهم لمصلحة السلطة إذ إن المانح لهذه الحقوق هو الله تعالى بتشريع منه لا الأفراد حتى يغالوا فيها ولا الدولة حتى تزيد في سلطانها على حساب الأفراد.

---

(٨) سورة يس: الآية ٧١.

(٩) سورة النور: الآية ٣٣.

(١٠) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(١١) سورة الملك: الآية ٣٣.

المطلب الثاني

الخصيصة الثانية: الشمول والعموم في الحقوق والحريات

نقصد بالشمول: شمول نظام الحقوق والحريات لكل الحقوق والحريات سواء منها ما يسمى بالحقوق والحريات التقليدية أو ما يسمى بالحقوق الاجتماعية أو الاقتصادية، ونقصد بالعموم: أنها عامة لكل المواطنين الخاضعين للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون أو الجنس أو اللغة أو حتى العقيدة.

وسنتعرف على صفة الشمول بصورة مفصلة عند الكلام على قائمة الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام، وأما صفة العموم فسيأتي الكلام عنها قريباً عند الكلام عن مبدأ المساواة مفصلاً.

المطلب الثالث

الخصيصة الثالثة: الحقوق والحريات

كاملة ابتداء وغير قابلة للالغاء

إذا كان نظام الحقوق والحريات قد مرّ بتطور مستمر في الأنظمة السياسية المختلفة وفي الفقه الدستوري فبدأت حقوقاً فردية طبيعية وفقاً للمذهب الفردي تثبت للإنسان لمجرد كونه إنساناً ثم تطورت باستمرار حتى انتهت في الفكر الدستوري الحديث إلى الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية، فإن هذه الحقوق والحريات قد ظهرت كاملة ابتداء في قائمة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي خلال فترة التشريع في عهد الرسالة وذلك قبل ما يقرب من أربعة عشر قرناً، أي إن الحقوق والحريات وبخاصة الاجتماعية والاقتصادية والتي عرفتها الأنظمة السياسية المعاصرة وتحدث عنها الفقه الدستوري حديثاً كانت قد كمل تشريعها في خلال فترة التشريع في عهد الرسالة.

وقد يدعو هذا الأمر إلى التساؤل، كيف أن نظام الحقوق والحريات في النظم السياسية المعاصرة وفي الفقه الدستوري قد احتاج إلى زمن طويل لينتهي إلى إقرار الحقوق الاجتماعية بينما قائمة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي لم تكن في حاجة إلى مثل هذا التطور بل نشأت كاملة ابتداء؟

والجواب: أن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من الشريعة الإسلامية، ومن خصائص الشريعة الكمال لاتصافها بنفس صفات مشرعها وهو الله تعالى، ومن صفاته

الكمال، فلا يتصور أن تكون شريعته ناقصة أو أن تكون الحقوق والحريات التي هي جزء منها ناقصة أيضاً.

المطلب الرابع

الخصيصة الرابعة: الحقوق والحريات
ليست مطلقة في النظام الإسلامي

لا يخفى أن حقوق الفرد وحرياته إذا طغت على حساب مصلحة الجماعة أو دون نظر إلى مصلحة الجماعة نشأت الفوضى وصار المجتمع مسرحاً للأنانية والاستئثار وما ينتج عن ذلك من آثار وأضرار. ومن هنا كانت الحقوق والحريات في النظام الإسلامي مقيدة بعدم الإضرار بمصالح الجماعة. ونقدم فيما يلي مثالين على حقين من الحقوق مع بيان القيود المقررة عليهما لمصلحة الجماعة وذلك على سبيل التمثيل:

أولاً ـ حق الملكية:

فحق الملكية أقره النظام الإسلامي للأفراد ولكنه لم يجعله مطلقاً بل قيده بقيود تضمن مصلحة الجماعة فليس موقفه من هذا الحق موقف الحارس له فقط وإنما هو موقف الاعتراف والحماية من جهة، والتقييد والتنظيم له من جهة ثانية إذ قيده:

أ ـ من حيث نشأته: بأن ينشأ عن سبب شرعي، فإن نشأ عن سبب غير شرعي فإن الإسلام لا يعترف به ولا يحميه بل يأمر بنزعه من يد حائزه ورده إلى مالكه الأصلي فإن لم يوجد وضع في بيت المال، والأسباب الشرعية للملكية هي:

١ـ الاستيلاء على المال المباح.

٢ـ العقود والتصرفات مثل البيع والهبة والوصية والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والمغارسة ونحو ذلك بشرط أن تكون هذه العقود بالكيفية التي شرعها الإسلام.

٣ـ الميراث حيث يخلف الوارث المورث في ملكية تركته بأسباب وشروط معينة معروفة في باب الميراث في كتب الفقه الإسلامي[١٢].

ب ـ من حيث نماؤه وما يجب فيه لمصلحة الجماعة: حدد النظام الإسلامي سبل تثمير المال ونمائه بالعقود والتصرفات المشروعة ولم يعترف بالنماء والتثمير الناتج عن سبيل باطل

---

(١٢) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص٢٢١.

حرام كالنماء الناتج عن الربا أو بيع الخمور أو فتح نوادي القمار ونحو ذلك. كما أوجب في حق الملكية قدراً معيناً لمصلحة الجماعة يتمثل بالزكاة والنفقات الشرعية وعدم جواز الوصية بأكثر من الثلث حفظاً لحق الوارثين في الثلثين.

جـ ـ من حيث استهلاكه: إذ قيده بالاعتدال في الإنفاق دون إسراف أو تقتير قال تعالى: **﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾** [١٣] وقيده أيضاً بتحريم الإنفاق فيما حرمته الشريعة.

د ـ وأخيراً قيده بجواز نزعه «عند الضرورة وللمصلحة العامة بعد تعويض صاحب الملك التعويض العادل وقد ضرب الفقهاء الأمثلة على ذلك، منها جواز نزع الملك لتوسعة طريق عام كما يجوز بيع الملك جبراً على صاحبه تسديداً لدين حق عليه للآخرين»[١٤].

ومن كل ما تقدم يظهر أن حق الملكية ليس مطلقاً وإنما هو حق يتمتع بالاعتراف به والحماية له من جهة، ويخضع للتنظيم الدقيق لمصلحة الجماعة من جهة ثانية، وذلك هو السبيل الذي سلكه النظام الإسلامي لتحقيق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في وقت واحد.

ثانياً ـ حرية الرأي:

قررها النظام الإسلامي بما أوجبه من أساسين هامين: الأول الشورى وجعلها حقاً للأفراد وواجباً على الحكام، وفي الشورى إبداء الرأي، والثاني، تكليف كل مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقرير هذا الواجب يستلزم الضرورة تمتع الفرد بالحق في إبداء رأيه بمعروف يأمر به أو منكر ينهى عنه فوسيلته إلى ذلك حرية الرأي. كما يظهر هذا الحق فيما قرره الإسلام من حرية العقيدة لمن يدينون بغير الإسلام فلم يكرههم على تبديل عقيدتهم قال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين﴾**[١٥].

ولكن هذه الحرية، حرية الرأي، هي الأخرى ليست مطلقة وإنما مقيدة بجملة قيود مقررة لمصلحة الجماعة.

فالقيد الأول: أن يكون قصد صاحب الرأي بذل النصح الخالص ففي الحديث

---

(١٣) سورة الفرقان: الآية ٦٧.
(١٤) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص٢٢٢.
(١٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

الشريف «الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[١٦] فلا يجوز مثلاً للفرد أن يقصد في بيان رأيه في تصرفات الحكام التشهير بهم أو تكبير سيئاتهم أو انتقاصهم أو تجرئة الناس عليهم أو نحو ذلك من المقاصد الباطلة التي لا يراد بها وجه الله ولا الخير للمنصوح ولا المصلحة للأمة.

والقيد الثاني: أن يكون بيان المسلم لرأيه في تصرفات الحكام على أساس العلم والفقه فلا يجوز أن ينكر عليهم أو ينتقصهم في الأمور الاجتهادية لأن رأيه ليس أولى من رأيهم ما دام الأمر اجتهادياً، ومنها أيضاً أنه لا يجوز في الشريعة للأفراد بحجة حرية الرأي إحداث الفتنة ومقاتلة المخالفين لهم في الرأي إذا لم يأخذوا برأيهم ما دام الأمر يحتمل رأيهم ورأي غيرهم[١٧].

والقيد الثالث: أن يراعي المعاني الأخلاقية في الإسلام فلا يجوز للفرد الخوض في الأعراض وسباب الناس وإلصاق النقائص بهم بحجة حرية الرأي، فالحرية تقف عند الحد الذي تتحول فيه أداة فساد وإضرار.

وحرية العقيدة وهي من جنس حرية الرأي هي الأخرى مقيدة بالقيد الرابع وهو عدم الردة عن الإسلام.

فالنظام الإسلامي وإن أعطى حرية العقيدة لمن يدينون بغير الإسلام وسمح لهم بالعيش في ظل الدولة الإسلامية كمواطنين لهم نفس الحقوق التي للمسلمين إلّا أنه لم يسمح لهم ولا لسواهم أن يدخل أحدهم في الإسلام متى شاء بنية الخروج منه متى شاء بحجة حرية العقيدة أو حرية الرأي وقد وضع الإسلام هذا القيد على حرية الرأي لمصلحة الجماعة ودرءاً للمفسدة عنها.

وبيان ذلك أن الردة عن الإسلام وإعلانها بالذات «مفسدة للجماعة وإضرار بها مع التعمد وسبق الإصرار لأن المرتد ما كنا نعرفه لولا إعلانه لردته المتعمدة قاصداً من وراء ذلك تشكيك الناس في عقائدهم وإحداث الاضطراب فيما بينهم وزعزعة كيان الدولة التي اتخذت الإسلام أساساً لها في قيامها وبقائها وأهدافها»[١٨] والدليل على أن المرتد المعلن

---

(١٦) سنن الدارمي جـ٢ ص٢٢٠.
(١٧) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٨٨.
(١٨) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص٧٦.

ردته يقصد فعلاً هذا الإضرار بمصالح الجماعة قوله تعالى: **﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾**(١٩) فيدخلون في الإسلام أولاً ويرتدون عنه آخراً يشككون الناس في عقيدتهم ويحدثون الاضطراب فيهم ويفرقون جمعهم وكل هذا مفسدة للجماعة.

وأيضاً فإن مراعاة العقيدة الإسلامية والقانون الإسلامي أمر لازم فليس للفرد ـ بحجة حرية الرأي ـ الطعن بالإسلام أو برسول الإسلام أو بعقيدته فإن هذا يقلب المسلم مرتداً يستحق العقاب.

فحرية الرأي هي الأخرى ليست مطلقة وإنما هي حرية تتمتع بالاعتراف بها والحماية لها تحقيقاً لمصلحة الفرد، ثم هي تخضع للضوابط والقيود التي ذكرناها تحقيقاً لمصلحة الجماعة، وذلك هو السبيل الذي سلكه النظام الإسلامي لتحقيق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في وقت واحد.

وصفوة القول مما تقدم إذن أن نظام الحقوق والحريات في النظام السياسي له أساس فكري يقوم عليه هو العقيدة الإسلامية التي تنبثق منها شريعة تنظم هذه الحقوق والحريات تنظيماً يكفل مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة معاً.

ولـه خصائص وطبيعة معينة أيضاً إذ يعتبر الحقوق والحريات منحاً إلهية تستمد من الشريعة وتستند إلى العقيدة الإسلامية، وثمرة ذلك تمتعها بقدر كبير من القدسية والاحترام يضمن لها التزام الفرد والدولة بها التزاماً اختيارياً ويشكل ضمانة أكيدة لعدم السطو عليها من الحكام إضافة إلى أنها غير قابلة للنسخ أو الإلغاء أو المصادرة لتعذر ذلك على مستوى التشريع. وهي أيضاً تتصف بالشمول لكل أنواع الحقوق والحريات التقليدية والاقتصادية والاجتماعية ولها صفة العموم لكل الناس مَنْ يدينون بالإسلام أو بغيره ما داموا مواطنين في ظل الدولة الإسلامية. كما أن إقرار هذه الحقوق وتشريعها قد اكتمل ابتداء فترة التشريع في عهد النبي في وقت كان فيه العالم لا يعرف بعد على صعيد النظم السياسية ولا على صعيد الفقه الدستوري نظرية اسمها نظرية الحقوق والحريات، وأخيراً فهي حقوق وحريات ليست مطلقة وإنما عليها من الضوابط والحدود ما يضمن مصلحة الجماعة ويحميها.

---

(١٩) سورة آل عمران: الآية ٧٣.

---

(٢٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤١٦.

المبحث الأول

الحقوق والحريات التقليدية في قائمة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي

يندرج تحت هذا القسم في الفقه الدستوري[٢١]:

أولاً ـ الحريات الشخصية.

ثانياً ـ حريات الفكر.

ثالثاً ـ حريات التجمع.

رابعاً ـ الحريات الاقتصادية.

وسنبحث كل واحدة من هذه الحريات في مطلب مستقل.

المطلب الأول

الحريات الشخصية

الحريات الشخصية تأتي في مقدمة الحريات باعتبارها لازمة،لإمكان التمتع بغيرها من الحريات العامة بل إنها تعد شرط وجود لغيرها من الحريات الفردية والسياسية على السواء فلا قيمة لتقرير حق الانتخاب مثلاً إذا لم يتقرر بجانبه حق الفرد في التنقل وفي عدم جواز القبض عليه أو إبعاده بغير مسوغ قانوني... كذلك لا يكون لتقرير حرية التجارة والصناعة والتملك قيمة إذا سلب الفرد مكنة التنقل اللازمة لإجراء عمليات البيع والشراء والتعاقد عموماً... فالحريات الشخصية تمثل في الواقع مركز الدائرة بالنسبة إلى جميع الحريات الأخرى[٢٢].

وتعني الحرية الشخصية عند بعض علماء القانون حرية الفرد في الرواح والمجيء وحماية شخصه من أي اعتداء وعدم جواز القبض عليه أو معاقبته أو حبسه إلا بمقتضى

---

(٢١) المرجع السابق ص٤١٩.

(٢٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤١٩ وما بعدها.

القانون، وحريته في التنقل والخروج من الدولة وإليها[٢٣].

وقد فرّع بعض علماء القانون الدستوري[٢٤] هذه الحرية إلى:

١ـ حرية التنقل.
٢ـ حق الأمن.
٣ـ حرمة المسكن.
٤ـ سرية المراسلات.

وسنتابع هذا التقسيم أثناء بياننا لهذه الحقوق والحريات لنتبين ما أقره النظام السياسي الإسلامي منها.

إذا كانت الحرية الشخصية تمثل مركز الدائرة بالنسبة إلى جميع الحريات الأُخرى وأنها تعد شرط وجود لغيرها من الحريات فإن هنالك في النظام السياسي الإسلامي حقاً آخر يضاف إليها ويمتزج معها ومع غيرها من الحريات عموماً بحيث يشكل مركز الدائرة بالنسبة للحريات الشخصية وللحريات الأُخرى عموماً وهو ما يمكن أن أصطلح عليه (حق التكريم الشخصي)، الذي يسبق كل الحقوق وترتكز عليه جميع الحقوق والحريات وقد جعله القرآن حقاً لصيقاً بكل شخص لا بد من تمتعه به بقوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾[٢٥].

ولذلك سنفصل القول في حق التكريم الشخصي أولاً كفقرة أولى ثم نتكلم على فروع الحريات الشخصية الأُخرى تباعاً.

١ـ حق التكريم الشخصي:

ليس حق الفرد في تنقله، أو سرية مراسلاته، أو حرمة مسكنه، بأهم عليه من أن يحيا حياة كريمة يشعر فيها بالتزام الكافة باحترامه وإعزازه وحرمة إذلال شخصه. إن هذا الحق الوارد في قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ حق شخصي لكل فرد في المجتمع الإسلامي وهو يرتب التزاماً على الكافة، الأفراد، والدولة، باحترام الفرد وإعزازه وتمكينه من الوضع الذي يكون فيه كذلك، كما يرتب التزاماً على الكافة بتجنب كل ما من شأنه إهانته وإذلاله.

---

(٢٣) د. عز الدين عبدالله: القانون الدولي الخاص المصري جـ١، ص٣٧٨.
(٢٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٠.
(٢٥) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

ولقد نعى القرآن الكريم على أقوام يرتضون لأنفسهم التمتع بحق الحياة دون حق التكريم فقال تعالى واصفاً اليهود بأنهم يحرصون على حياة كيفما تكون حتى مع الذل، قال تعالى: ﴿**ولتجدنهم أحرص الناس على حياة**﴾[26] هكذا «حياة» ـ نكرة ـ ذليلة كيفما تكون.

قد يقال إن حق الفرد في تنقله نوع من تكريمه، وحقه في حرمة مسكنه نوع من تكريمه أيضاً واحترام سرية مراسلاته نوع من التكريم كذلك، ولكننا نقول إن حق التكريم الشخصي أوسع من ذلك بكثير، انه مبدأ عام يغطي الإنسان في كل أحواله.

إن التزام الدولة بضمان حرية التنقل للفرد، وأمنه، وحرمة مسكنه، ونحو ذلك، التزامات سلبية ـ تلتزم الدولة فيها بالامتناع عن القيام بفعل يخل بتلك الحقوق ـ أما حق التكريم الشخصي فهو حق يرتب التزاماً إيجابياً مظهره القيام بأفعال يظهر فيها إعزاز الفرد واحترامه والقيام برفع كل ما من شأنه إذلاله وإهانته ولا شك أن الفرد ليحرص على احترام الآخرين له وتقديرهم وإعزازهم إياه وجعل ذلك التزاماً عاماً عليهم سلطة وأفراداً حرصاً لا يقل عن حرصه على أمنه وتنقله ونحو ذلك.

وأخيراً فإن حق التكريم الشخصي يصلح أساساً للحقوق الاجتماعية أيضاً إذ لا يسمح بافتقاد الإنسان الحاجات الأساسية التي تمكنه من أدنى درجة من العيش الكريم في المجتمع الإسلامي ويجعل المجتمع ممثلاً بالدولة مسؤولاً عن ذلك.

٢ ـ حرية التنقل:

وهي تعني في الفقه الدستوري «حق الانتقال من مكان إلى آخر والخروج من البلاد والعودة إليها دون تقييد أو منع إلا وفقاً للقانون»[27].

أما حرية التنقل في النظام الإسلامي فقد أباح القرآن الكريم التنقل ودعا إليه للاعتبار أولاً وللاكتساب ثانياً، فقال تعالى في التنقل للاعتبار: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم...**﴾[28] ودعا إلى التنقل للاكتساب في قوله تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[29].

---

(٢٦) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٢٧) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٠.

(٢٨) سورة يوسف: الآية ١٠٩. (٢٩) سورة الملك: الآية ١٥.

ومن ثم فإن الدولة في الإسلام تضمن للفرد حريته في التنقل إلا إذا وجدت ضرورة تقتضي تقييد هذا الحق بالنسبة لبعض الأفراد مثل ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب في الحظر على بعض كبار الصحابة من الخروج من المدينة لحاجته إلى مشورتهم وآرائهم.

وينبغي أن نلاحظ باهتمام أن أول إعلان دستوري في الدولة الإسلامية قد نص على حق التنقل بنص واضح صريح قبل أربعة عشر قرناً[٣٠].

٣ ـ حق الأمن:

وهو يعني عند علماء القانون «عدم جواز القبض على أحد الأشخاص أو اعتقاله أو حبسه إلا في الحالات المنصوص عليها في القانون وبعد اتخاذ جميع الإجراءات والضمانات التي حددها القانون»[٣١] ويعني أيضاً حصانة شخصه أي حماية شخصه من أي اعتداء[٣٢].

وهذا المعنى لحق الأمن مضمون في النظام الإسلامي أيضاً لأن القبض على شخص أو اعتقاله أو حبسه ـ دون مبرر مشروع ـ أو الاعتداء على أمنه في حياته أو أمنه على جسده كل ذلك من أنواع الظلم الذي حرمه الإسلام مطلقاً وعاقب عليه بعقوبات شديدة زاجرة.

على أن النظام الإسلامي قد نحا منحى فريداً في ضمان حق الفرد في الأمن على حياته إذ سوّى بنص القرآن قيمة حياة الفرد الواحد بقيمة حياة البشرية جمعاء قال تعالى: **﴿مَنْ قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومَنْ أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾**[٣٣].

وأما سُنّة النبي الكريم فقد ربطت حق الفرد في أمنه على حياته وجسده وبشرته من أي اعتداء، ربطت ذلك بأغلظ الحرمات وأعظمها لشدة حرصها على ذلك، ففي الحديث المشهور في حجة الوداع قال النبي عليه الصلاة والسلام: «أي يوم أحرم؟ قالوا: هذا اليوم. قال فأي شهر أحرم؟ قالوا: هذا الشهر. قال: فأي بلد أحرم؟ قالوا هذا البلد. قال: فا[illegible] دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في

---

(٣٠) بند رقم ٤٧ من الوثيقة النبوية ونصه «ومن خرج آمن ومَ[illegible]
(٣١) د. ثروت بدوي: النظم [illegible] ياسية ص٤٢١.
(٣٢) د. عز الدين عبدالله: القانون الدولي الخاص جـ١، ص[illegible]
(٣٣) سورة المائدة: الآية ٣٢.

ومن ثم فإن الدولة في الإسلام تضمن للفرد حريته في التنقل إلا إذا وجدت ضرورة تقتضي تقييد هذا الحق بالنسبة لبعض الأفراد مثل ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب في الحظر على بعض كبار الصحابة من الخروج من المدينة لحاجته إلى مشورتهم وآرائهم.

وينبغي أن نلاحظ باهتمام أن أول إعلان دستوري في الدولة الإسلامية قد نص على حق التنقل بنص واضح صريح قبل أربعة عشر قرناً[٣٠].

٣ ـ حق الأمن:

وهو يعني عند علماء القانون «عدم جواز القبض على أحد الأشخاص أو اعتقاله أو حبسه إلا في الحالات المنصوص عليها في القانون وبعد اتخاذ جميع الإجراءات والضمانات التي حددها القانون»[٣١] ويعني أيضاً حصانة شخصه أي حماية شخصه من أي اعتداء[٣٢].

وهذا المعنى لحق الأمن مضمون في النظام الإسلامي أيضاً لأن القبض على شخص أو اعتقاله أو حبسه ـ دون مبرر مشروع ـ أو الاعتداء على أمنه في حياته أو أمنه على جسده كل ذلك من أنواع الظلم الذي حرمه الإسلام مطلقاً وعاقب عليه بعقوبات شديدة زاجرة.

على أن النظام الإسلامي قد نحا منحى فريداً في ضمان حق الفرد في الأمن على حياته إذ سوّى بنص القرآن قيمة حياة الفرد الواحد بقيمة حياة البشرية جمعاء قال تعالى: **﴿مَنْ قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومَنْ أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾**[٣٣].

وأما سُنّة النبي الكريم فقد ربطت حق الفرد في أمنه على حياته وجسده وبشرته من أي اعتداء، ربطت ذلك بأغلظ الحرمات وأعظمها لشدة حرصها على ذلك، ففي الحديث المشهور في حجة الوداع قال النبي عليه الصلاة والسلام: «أي يوم أحرم؟ قالوا: هذا اليوم. قال فأي شهر أحرم؟ قالوا: هذا الشهر. قال: فأي بلد أحرم؟ قالوا هذا البلد. قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، هل

---

(٣٠) بند رقم ٤٧ من الوثيقة النبوية ونصه «ومن خرج آمن ومَنْ قعد آمن بالمدينة».

(٣١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢١.

(٣٢) د. عز الدين عبدالله: القانون الدولي الخاص جـ١، ص٣٧٨.

(٣٣) سورة المائدة: الآية ٣٢.

بلغت؟ قالوا: اللهم نعم. قال: اللهم اشهد، اللهم اشهد، اللهم اشهد»[٣٤].

كما أن النظام الإسلامي في سبيل ضمان حق الأمن لكل فرد قرر القصاص عقوبة على القتل العمد العدوان وهي تضمن بأقصى درجة حق الفرد في الأمن على حياته وقرر أيضاً القصاص عقوبة على الاعتداء على ما دون النفس ضماناً لحق الفرد في أمنه على جسده وبشرته وأعضائه، والقرآن الكريم قد صرّح بأن هذا الحكم ما قرر إلا حماية (لحق الأمن)، أمن الفرد على حياته، فقال تعالى: ﴿**ولكم في القصاص ـ حياة ـ يا أُولي الألباب**﴾[٣٥] مما يدل على أن مقصود الشارع من هذا الحكم هو حفظ حق الحياة للفرد، أي حفظ حق الفرد في أمنه على حياته، ولكن قد يرد على هذا أن القتيل انتهت حياته، وأن القاتل سيقتص منه فتنتهي حياته أيضاً فأين هي الحياة التي في القصاص؟ والجواب أنها حياة الآخرين، كل الآخرين من أفراد المجتمع.

وإذا كانت القوانين العقابية الحديثة قد عدلت عن عقوبة القصاص في القتل العمد العدوان إلى الحبس، وعن القصاص في الاعتداء على ما دون النفس إلى الحبس أو الغرامة فإننا نرى في هذا المسلك أنه لا يضمن بدرجة كافية (حق الأمن)، أمن الفرد على حياته أو أمنه على جسده وبشرته وأعضائه، بل فيه إهدار لحق الأمن بشكل ملحوظ.

على أن القصاص الذي قررته الشريعة الإسلامية قررته مطلقاً لم تستثن منه أحداً فلا ينجو منه حتى أعلى مسؤول في الدولة، فإنه ومَنْ معه في جهاز السلطة، مسؤولون أمام القانون الإسلامي عن أية قضية فيها اعتداء على (حق الأمن) للأفراد.

ومن تطبيقات ذلك ما كان يفعله الخليفة عمر حيث كان يأمر ولاته بالحضور في موسم الحج فإذا ما اجتمعوا خطب في الناس وقال لهم: «أيها الناس إني لم أبعث عمالي ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيأكم بينكم فمَنْ فعل به غير ذلك فليقم»[٣٦].

وأخيراً يحسن بنا أن نلاحظ أن الإعلان الدستوري لدولة المدينة ـ وقد تكلمنا عنه

---

(٣٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١٨٤/٨، وسنن ابن ماجه ١٠٢٥/٢، والطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص١٨٤.

(٣٥) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٣٦) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٢٩٣.

سابقاً ـ قد ضمن حق الأمن فمنع كل أنواع الظلم والاعتداء على حق الفرد في الأمن بنصوص صريحة(٣٧).

٤ ـ **حرمة المسكن:**

وهي تقتضي تحريم اقتحام مسكن أحد الأفراد أو تفتيشه إلّا في الحالات ووفقاً للإجراءات التي حددها القانون(٣٨).

والفرد في النظام السياسي الإسلامي قد ضمنت حرمة مسكنه بنصوص صريحة في القرآن الكريم فلا يدخل أحد مسكنه إلا بإذنه ورضاه والدليل الذي يستند إليه هذا الحق (حرمة المسكن) هو قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم﴾**(٣٩) فالآية الكريمة قررت حرمة مسكن الفرد فمنعت دخوله على صاحبه دون إذنه ورضاه، ومنعت دخوله في غيبته أيضاً، وأرشدت إلى تقبل عدم الإذن بنفس رضية فهو أزكى عند الله، ثم ربطت هذه الحرمة بالعقيدة ورقابة الله تعالى **﴿والله بما تعملون عليم﴾**

٥ ـ **سرية المراسلات:**

ومضمونها عدم جواز مصادرة أو اغتيال سرية المراسلات بين الأفراد لما يتضمنه ذلك من اعتداء على حق ملكية الخطابات المتضمنة لهذه المراسلات ولما في ذلك من انتهاك لحرية الفكر(٤٠).

وسرية المراسلات كحق شخصي مضمونة في النظام الإسلامي لسببين:

الأول: تكييف الرسالة بأنها مملوكة لصاحبها وأي تصرف فيها هو انتهاك لحق الملكية وهذا ممنوع شرعاً إلّا بإذنه ورضاه.

الثاني: أنها بمنزلة (الوديعة) حتى تصل إلى المرسلة إليه، والوديعة لا يجوز شرعاً التصرف فيها من المودع لديه بأي نوع من أنواع التصرفات وهذا يستلزم شرعاً إيصالها كما

---

(٣٧) ينظر البند ١٣ و٤٧ من الوثيقة.

(٣٨) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٢.

(٣٩) سورة النور: الآية ٢٧ و٢٨.

(٤٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٢.

هي أو إعادتها كما هي إلى صاحبها. وقد ورد في الحديث الشريف: «من اطلع في كتاب أخيه دون أمره فكأنما اطلع في النار»[41].

الحريات الشخصية لغير المسلمين:

قد ذكرنا أن من خصائص نظام الحقوق والحريات في الإسلام (العموم) بمعنى أن تلك الحقوق والحريات قررها النظام الإسلامي للجميع دون تفريق بسبب الجنس أو اللون أو الدين.

إن تسمية القانون الإسلامي لمن يدينون بغير الإسلام، ويقطنون الدولة الإسلامية على سبيل الدوام، باسم أهل الذمة، أساسه أن هؤلاء لهم عهد المسلمين في حماية أنفسهم وأموالهم وعقيدتهم وحقوقهم وحرياتهم.

وقد جاء هذا المعنى في كتاب رسول الله ﷺ لأهل نجران حيث قال لهم: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي (ﷺ) رسول الله على أموالهم وملتهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم»[42] وكذلك في قول الخليفة الرابع علي رضي الله عنه إذ يقول: «إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»[43].

مستوى رفيع في حماية الحقوق والحريات الشخصية لغير المسلمين:

والحق أن غير المسلمين ـ في ظل النظام الإسلامي ـ ظفروا بقدر عظيم من حماية الحقوق والحريات الشخصية وغيرها وعلى لسان رسول الله نفسه عليه الصلاة والسلام إذ يقول: «مَنْ آذى ذمياً فأنا خصمه ومَنْ كنت خصمه خصمته يوم القيامة»[44].

وإن الدارس ليلمس هذا المستوى العالي الرفيع في حماية الحقوق والحريات الشخصية وغيرها لغير المسلمين في أقوال الفقهاء المسلمين بشكل يلفت النظر ويدعو إلى التأمل.

قال الفقيه القرافي: «فمن اعتدى عليهم ـ أي أهل الذمة ـ ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ

---

(41) السيوطي: الجامع الصغير ص١٦٥.
(42) أبو يسوف: الخراج ص٩١ «والبيع هي معابدهم».
(43) الكاساني: بدائع الصنائع جـ٧ ص١١١ وابن قدامة: المغني جـ٨ ص٤٤٥.
(44) السيوطي: الجامع الصغير جـ٢ ص٤٧٣.

وذمة دين الإسلام. وحكى ابن حزم.. أن مَنْ كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة»[45] فأي مستوى رفيع هذا الذي بلغه النظام الإسلامي في حماية الحقوق والحريات الشخصية لمن يخالفونه في العقيدة؟ إنّ على النظم السياسية المعاصرة أن تتعلم هذا الدرس من النظام الإسلامي.

المطلب الثاني

حريات الفكر

حرية الفكر في النظام الإسلامي مفتوحة على مصراعيها بل هي وظيفة العقل الذي خلقه الله لكي يعمل، وعمله التفكير، ومن هنا جاءت الآيات تفتح باب الحرية الفكرية واسعاً بل توجب التفكير، قال تعالى: **﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا...﴾**[46]، **﴿سخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾**[47]، **﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾**[48]، **﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾**[49]، ومثل هذا في القرآن كثير، إضافة إلى آيات كثيرة ترفض تعطيل العقل عن التفكير.

وينبغي أن نلاحظ أن التراث الفكري الإسلامي برمته قد دخلت فيه حرية الفكر من أوسع الأبواب وما المدارس أو المذاهب الفقهية المختلفة إلّا نوع من حرية الاجتهاد فيه أعمال الفكر وفقاً للقواعد والأصول.

وحريات الفكر لها في الفقه الدستوري الحديث صور ومظاهر متعددة نذكرها فيما يأتي وننظر موقف النظام الإسلامي من كل من هذه الحريات.

١ - حرية العقيدة:

ويقصد بها فقهاء القانون الدستوري «حرية الشخص في أن يعتنق الدين أو المبدأ الذي يريده وحريته في أن يمارس شعائر ذلك الدين سواء في الخفاء أو علانية وحريته في أن لا يعتقد بأي دين وحريته في أن لا يفرض عليه دين معين أو أن يجبر على مباشرة المظاهر

---

(٤٥) القرافي: الفروق جـ٣ ص١٤.

(٤٦) سورة المائدة: الآية ٢.

(٤٧) سورة الجاثية: الآية ١٣.

(٤٨) سورة البقرة: الآية ٢١٩.

(٤٩) سورة الأنعام: الآية ٥٠.

الخارجية أو الاشتراك في الطقوس المختلفة للدين وحريته في تغيير دينه كل ذلك في حدود النظام العام وضمن الآداب[٥٠]. وفي ظل النظام السياسي الإسلامي نجد أن «الإسلام لا يكره الإنسان على تبديل عقيدته واعتناق الإسلام وإن كان يدعو إلى ذلك ولكن الدعوة إلى الإسلام شيء والإكراه عليه شيء آخر فالأول مشروع والثاني ممنوع. قال تعالى في الدعوة إلى الإسلام: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٥١]، وقال في الإكراه: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[٥٢] ومن القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية «نتركهم وما يدينون» فلا تتعرض الدولة الإسلامية لغير المسلم في عقيدته وعبادته»[٥٣].

والقرآن الكريم قرر حرية العقيدة والتعايش بسلم وقسط مع كل أولئك الذين يدينون بغير الإسلام ما لم يحملوا السيف على المسلمين قال تعالى: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾**[٥٤].

كما أن اصطلاح القانون الإسلامي عليهم ـ بأهل الذمة ـ أساسه أن هؤلاء وهم يدينون بغير الإسلام يكونون في ذمة الله ورسوله وعهد المسلمين في حماية أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم وحرياتهم.

ولقد ثبت النبي الكريم هذا الحق (حرية العقيدة) في الإعلان الدستوري لدولة المدينة الذي أصدره النبي عقب هجرته إليها حيث ورد في البند (٢٥): «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

وإننا لنلمس مستوى رفيعاً لحرية العقيدة في نمط التفكير الذي يذهب ببعض كبار فقهاء المسلمين كالإمام الشافعي لأن يقرر حماية لحرية العقيدة ـ في مسألة إسلام أحد الزوجين غير المسلمين ـ أنه لا يعرض الإسلام على الزوج الآخر ويسبب ذلك بأن في هذا العرض «تعرضاً لهم وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم»[٥٥] فالإمام الشافعي يرى أن

---

(٥٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٢ و٤٢٣.

(٥١) سورة النمل: الآية ١٢٥.

(٥٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(٥٣) د. عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٤١.

(٥٤) سورة الممتحنة: الآية ٨.

(٥٥) الزيلعي: شرح الكنز جـ٢ ص٩٧٤.

في عرض الإسلام على الزوج الآخر الذي لم يسلم شيئاً من التعرض له أو قدراً ولو ضئيلاً من إكراهه على الإسلام وبناء عليه يرى عدم جواز ذلك حماية لحرية العقيدة.

ولكننا أثناء شرحنا لخصائص نظام الحقوق والحريات في الإسلام قلنا ان تلك الحقوق والحريات ليست مطلقة، إنها مفتوحة ومضمونة بالقدر الذي يحقق مصلحة الفرد كاملة، ولكنها تقف عندما تشكل مفسدة ظاهرة للجماعة حماية لمصلحة الجماعة، وقلنا ان ذلك هو سبيل الإسلام لتحقيق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في وقت واحد.

ومن ثم فإن حرية العقيدة مقيدة بعدم الردة عن الإسلام، ذلك أن الردة عن الإسلام ليست حرية في العقيدة وإنما هي جريمة قبيحة بحق الجماعة فإن «الإسلام واجه ناساً يدخلون فيه خداعاً ويخرجون منه ضراراً فهل ينتظر من دين ـ هو بطبيعته عقيدة قلبية وشريعة اجتماعية ـ أن يقابل هذا المسلك ببلادة؟ كلا لقد أباح لليهود والنصارى أن يعيشوا إلى جواره في مجتمع واحد لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين فلماذا يترك هؤلاء وأولئك دينهم ويدخلون في الإسلام ثم يخرجون منه»[٥٦].

والقرآن الكريم يجيب عن هذا التساؤل بأن القصد من ذلك هو إحداث الفتنة بين المسلمين والإساءة إلى مجتمعهم قال تعالى: **﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾**[٥٧].

وربما حاول غير اليهود ذلك في أي وقت، وحرية الارتداد هنا معناها الوحيد إعطاء الآخرين حرية الإساءة إلى الإسلام وإهانة عقيدته والاحتيال على شريعته[٥٨] وإيقاع الفتنة في مجتمع المسلمين.

وحسماً لهذه المفسدة، ودفعاً لهذا الضرر الظاهر على الجماعة، قررت الشريعة عقوبة رادعة على الردة هي القتل وبنت عقوبتها هذه على أساسين:

الأول ـ إخلال المسلم في الوفاء بالتزامه:

وبيان ذلك أن الشخص بإسلامه مختاراً يكون قد رتب على نفسه الالتزام بعقيدة

---

(٥٦) الأستاذ محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ص١٠٠ وما بعدها.

(٥٧) سورة آل عمران: الآية ٧٣.

(٥٨) الأستاذ محمد الغزالي: حقوق الإنسان (المرجع السابق) ص١١٠.

الإسلام وأحكامه بإرادته فإذا ارتد يكون قد أخل بالتزامه فضلاً عن إساءته للدولة بتجرئه على عقيدتها عامداً لأن ردته لا تعرف إلا بإعلانها من قبله وفي ذلك خروج على النظام العام للدولة التي اتخذت الإسلام عقيدة وشريعة لها، وعلى ذلك يستحق العقاب إذ المعروف في الشريعة والقانون أن إخلال الشخص بالتزامه يرتب عليه الجزاء.

الثاني ـ درء المفسدة عن المجتمع:

وبيان ذلك ما ذكرناه قبل قليل من أن الدخول في الإسلام خداعاً والخروج منه ضراراً يقصد به تشويش عقائد الناس وإفسادها عليهم وما يجر ذلك من إيقاع الفتنة بينهم وتلك مفسدة كبرى بحق الجماعة توجب العقاب.

٢ ـ حرية التعليم:

وهذه الحرية على ما يرى فقهاء القانون العام «تتضمن ثلاثة أمور: حق الفرد في أن يلقن العلم للآخرين، وحقه في أن يتلقى قدراً من التعليم، وحقه في أن يختار من المعلمين مَنْ يشاء»[٥٩].

وموقف الإسلام من العلم أنه دعا إليه ورغب فيه وأكد عليه، قال تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٦٠] وقال أيضاً: ﴿إنما يخشىٰ الله من عباده العلماء﴾[٦١] ورفع قدر العلم والعلماء في قوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[٦٢]. وقال عليه الصلاة والسلام: «ما سلك رجل طريقاً يبتغي فيه العلم إلاّ سهّل الله له به طريقاً إلى الجنة»[٦٣] وقال أيضاً: «فضل العالِم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب»[٦٤].

على أن حرية التعليم في النظام الإسلامي ليست دائماً حقوقاً فقد تكون واجبات أو مندوبات أو حقوقاً مباحة تبعاً لنوع العلم أو التعليم.

---

(٥٩) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٣.

(٦٠) سورة الزمر: الآية ٩.

(٦١) سورة فاطر: الآية ٢٨.

(٦٢) سورة المجادلة: الآية ١١.

(٦٣) سنن الدارمي جـ١ ص٨٣.

(٦٤) سنن أبي داود: ٣١٧/٣، وسنن الدارمي ٨٣/١.

فحق الفرد في أن يلقن العلم للآخرين يتجاوز كونه مجرد حق إلى كونه واجباً عليه عندما يكون العلم من قبيل تلقين علم القانون الإسلامي حيث إن كتمانه حرام فيكون فعله واجباً وبرهان ذلك قوله تعالى: ﴿**إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون إلاّ الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم...**﴾[٦٥].

وأما تلقين بقية العلوم فإنه يكون في الجملة مندوباً بالنظر إلى الفرد وواجباً كفائياً بالنظر إلى الجماعة وربما كان واجباً عينياً تبعاً لمدى حاجة الأمة له وضرورته إليها.

وأما حق الفرد في أن يتلقى قدراً من التعليم فهو أيضاً ليس مجرد حق بل قد يكون واجباً إذا كان العلم الذي يتلقاه من قبيل تعلم القانون الإسلامي أيضاً ويكون مندوباً أو واجباً كفائياً إذا كان من قبيل تعلم العلوم الأخرى وقد أرسى النبي الكريم أساس حق الفرد في التعليم بأن جعل فكاك بعض الأسرى من قريش مشروطاً بأن يعلم كل منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة.

وأما حق الفرد في اختيار مَنْ يشاء من المعلمين فهو مقرر في الشريعة أيضاً ولكن الشرع ندب له أن يختار من المعلمين - إذا كان التعليم يخص مسائل القانون الإسلامي - الأعلم والأتقى، وأباح له بعد ذلك في العلوم الأخرى أن يختار من المعلمين مَنْ يشاء.

وإذا كان تعلم العلم واجباً أو واجباً كفائياً أو مندوباً في نظر الشرع تبعاً لنوع العلم فإن الدولة في النظام الإسلامي عليها أن تمكن الفرد من هذا الواجب أو ذلك المندوب وتسعى إلى ذلك بأفضل السبل.

٣ - حرية الصحافة:

ويقصد بها حرية التعبير عن الرأي في الجرائد والمجلات المختلفة[٦٦] وهي في حقيقتها ترتد إلى حرية الرأي وهي مضمونة في النظام الإسلامي لمصلحة الفرد وبالقيود التي وضعتها الشريعة لمصلحة الجماعة وقد فصلنا القول في تلك القيود سابقاً فلا نعود إليها ومثل ذلك يقال عن حرية المسرح والسينما والإذاعة.

---

(٦٥) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

(٦٦) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٣.

٤ ـ حرية الرأي:

وهي مقررة في النظام الإسلامي وتستند إلى أساسين: الأول: الشورى وهي لا تكون إلا بإبداء الرأي بحرية تامة، والثاني: حق الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي تستلزم إبداء الرأي بحرية في المنكر المراد تغييره أو المعروف المأمور به وقد شرحنا القيود الواردة على حرية الرأي تفصيلاً عند بحثنا لخصائص نظام الحقوق والحريات في النظام الإسلامي فلا يحسن بنا تكرارها هنا.

المطلب الثالث

حريات التجمع

تندرج تحت هذه الحريات، حرية الاجتماعات، وحرية تأليف الجمعيات. وحرية الاجتماع تعني حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم سواء في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات أو مناقشات جدلية.. إلخ أما حرية تكوين جمعيات فيقصد بها تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر... تستهدف غايات محددة ويكون لها نشاط مرسوم مقدماً وتتضمن هذه الحرية أن يكون للشخص حرية الانضمام إلى ما يشاء من الجمعيات ما دامت أغراضها سلمية وعدم جواز إكراهه على الانضمام إلى جمعية من الجمعيات[٦٧].

وحريات التجمع على ما نرى، سواء ما تعلق منها بحرية الاجتماعات المؤقتة أو حرية تأليف الجمعيات تأخذ في النظام الإسلامي حكم الغرض الذي حصلت من أجله فإن كان الغرض واجباً كالتجمع لصلاة الجمعة وبعض حالات الجهاد أخذت حكمه وصار التجمع واجباً شرعاً وإن كان الغرض واجباً كفائياً كالتجمع تهيؤاً لجهاد أيضاً أخذ حكمه وصار التجمع لا مجرد حق فقط بل واجباً كفائياً، وإن كان الغرض مندوباً كالتجمع لصلاة الجماعة والأعياد أو التجمع لسماع ندوة أو محاضرة نافعة أو نحو ذلك كان التجمع مندوباً أيضاً، أو كان الغرض منه مباحاً كالتجمع لنزهة أو نحوها كان التجمع مباحاً أيضاً.

فالتجمع إذن ـ ما دام لا يقصد منه مخالفة نصوص الشريعة الإسلامية ـ يدور بين الوجوب والوجوب الكفائي، والندب، والإباحة. ومعروف أن (المباح) مأذون فيه من الشرع في فعله وتركه، وأن (المندوب) مأذون فيه من باب الأولى فمن حق الفرد فعله أيضاً بل هو

---

(٦٧) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٦.

محبذ في الشرع ويؤجر عليه وأن (الواجب) و(الواجب الكفائي) مأذون فيه وزيادة إذ طلبه الشرع.

ومما تقدم يتبين أن حريات التجمع بالمفهوم الذي ذكرناه مضمونة في النظام الإسلامي وفقاً للتكييف الذي أوضحناه.

المطلب الرابع

الحريات الاقتصادية

وهي تتضمن في الفقه الدستوري حرية التملك أو حق الملكية الفردية وحرية التجارة والصناعة، وكانت هذه الحريات تعد من الحريات الأساسية للأفراد وفقاً للفلسفات التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لذلك كانت الدساتير تنص على قدسية حق الملكية وعدم إمكان المساس به باعتباره حقاً طبيعياً للإنسان بحجة أن النشاط الاقتصادي تحكمه قوانين طبيعية لا دخل للدولة فيها[68].

غير أن مذاهب التدخل حديثاً في الدول المعاصرة أخضعت الحريات الاقتصادية «لتنظيم دقيق وقيود عديدة تحقيقاً لمبادىء العدالة الاجتماعية.. وأصبح الرأي الغالب اليوم يميل إلى اعتبار هذه الحريات وظائف اجتماعية تهدف إلى خدمة الصالح العام للجماعة أكثر منها حقوقاً فردية لأصحابها»[69].

أما موقف النظام الإسلامي من الحريات الاقتصادية فبيانه على النحو الآتي:

أولاً ـ حق الملكية:

أقره النظام الإسلامي حقاً مشروعاً لصاحبه محمياً من اعتداء الأفراد أو الدولة ودليل ذلك أن القرآن الكريم أضاف المال للإنسان على سبيل الملكية قال تعالى: **﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾**[70] وقال أيضاً: **﴿فلكم رؤوس أموالكم﴾**[71] وقال أيضاً: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾**[72] وقال أيضاً: **﴿والذين في**

---

(68) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٧.

(69) المرجع السابق ص٤٢٧.

(70) سورة يس: الآية ٧١.

(71) سورة البقرة: الآية ٢٧٩.

(72) سورة النساء: الآية ٥.

أموالهم حق معلوم﴾[٧٣]، وقال أيضاً: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾[٧٤]، وقال أيضاً: ﴿وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾[٧٥] وفي السُّنَّة مثل ذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب من نفسه»[٧٦] فهذه النصوص مجتمعة أقرت للإنسان أن يكون مالكاً أي أقرت له بحق الملكية ورتبت على الكافة التزاماً عاماً باحترامه وعدم الاعتداء عليه أو المساس به إلّا بوجه حق.

ومن جهة ثانية نلاحظ في القرآن الكريم نصوصاً تشير إلى أن الأموال وكل ما في الكون بأجمعها مملوكة لله تعالى نحو قوله: ﴿لله ملك السموات والأرض وما فيهن﴾[٧٧] وقوله تعالى: ﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما﴾[٧٨] وقوله تعالى: ﴿ولم يكن له شريك في الملك﴾[٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[٨٠].

ومن جهة ثالثة نلاحظ في القرآن الكريم البعض من النصوص يشير إلى أن الإنسان خليفة في هذا المال أي مستخلف فيه قال تعالى: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[٨١].

والجمع بين كل هذه النصوص يؤدي بنا إلى القول: إن الملك لله تعالى على وجه الخلق والإيجاد والحقيقة، وأن الملك للإنسان على وجه الحيازة والاستخلاف مشروط بأن يتصرف به وفقاً لما يريده المستخلف والمالك الحقيقي وهو الله تعالى، ومن تلك الشروط والقيود ما ورد في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل. وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[٨٢] وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾[٨٣]، وقوله عز وجل: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾[٨٤]، وقوله عز وجل: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في

---

(٧٣) سورة المعارج: الآية ٢٤.

(٧٤) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٧٥) سورة الليل: الآية ١٨.

(٧٦) مختصر شرح الجامع الصغير للسيوطي جـ٢ ص٥٠١.

(٧٧) سورة المائدة: الآية ١٢٠.

(٧٨) سورة المائدة: الآية ١٧.

(٧٩) سورة الإسراء: الآية ١١١.

(٨٠) سورة النور: الآية ٣٣.

(٨١) سورة الحديد: الآية ٧.

(٨٢) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٨٣) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٨٤) سورة الفرقان: الآية ٦٧.

سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[٨٥].

ومع أن الملك الحقيقي لله تعالى وأنه لا يشاركه أحد في ذلك فإنه منح الإنسان (منحة إلهية) بأن جعله يختص بالانتفاع بالمال والتصرف به وحيازته وسماه «مستخلفاً» في المال وسماه أيضاً مالكاً في الآيات الكثيرة التي أضافت الملك للإنسان، ومعنى ذلك أن إضافة الملك للإنسان هي من قبيل المجاز لا الحقيقة وأن الإنسان فيما يملكه كالوكيل فيه عن مالكه الحقيقي، ويترتب على ذلك أن على الإنسان أن يخضع فيما يملكه إلى جميع القيود والتنظيمات التي شرعها المالك الحقيقي وهو الله تعالى، وأنه لا يجوز للإنسان أبداً أن يخرج على هذه القيود، فإن خرج عنها كان عاصياً لأمر الله واستحق العقاب المقرر في الشرع وقد ينزع منه الملك نهائياً أو مؤقتاً كلياً أو جزئياً[٨٦].

وكون الإنسان مالكاً على سبيل الاستخلاف والنيابة والوكالة، وليس مالكاً ملكية فردية حقيقية بمعناها التقليدي المطلق، وكون هذه الملكية مجازية أشبه ما تكون بوظيفة اجتماعية لخدمة مصلحته المشروعة ومصلحة الجماعة، ليست مسألة جديدة يقول بها الفقه الإسلامي الحديث، بل هي مسألة تجد سندها في الفقه الإسلامي القديم لدى كبار العلماء المسلمين قبل أن تظهر إلى الوجود مذاهب التدخل التي أخضعت الملكية لكثير من القيود.

فهذا هو الإمام القرطبي رحمه الله يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[٨٧]: «. . وفي هذا دليل أن أصل الملك لله سبحانه وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله. . وهذا دليل على أن الأموال ليست أموالكم في الحقيقة وما أنتم فيها إلا بمنزلة النواب والوكلاء فاغتنموا الفرصة فيها قبل أن تزال عنكم إلى مَنْ بعدكم»[٨٨].

وإذا كان الإنسان وكيلاً في المال فالنتيجة المترتبة على ذلك أن ينفذ ما يريده الموكل وأن يلتزم بشروطه فيما وكله فيه.

وهذا هو الأساس الذي بنى عليه الإسلام القيود والشروط على حق الملكية الذي منح

---

(٨٥) سورة التوبة: الآية ٣٤.

(٨٦) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص٢٠٦.

(٨٧) سورة الحديد: الآية ٧.

(٨٨) تفسير القرطبي جـ١٧ ص٢٣٨.

للإنسان فقيده من جهة نشوئه، ومن جهة نمائه وتثميره، ومن جهة إنفاقه، ومن جهة استهلاكه، ومن جهة ما يجب فيه لمصلحة الجماعة في الأوقات الاعتيادية وما يجب فيه لمصلحة الجماعة في الأوقات الطارئة على النحو الذي فصلناه عند بحثنا لخصيصة أن الحقوق والحريات ليست مطلقة في النظام الإسلامي مما لم نر داعياً لإعادته هنا.

وهذا الذي قرره النظام الإسلامي يشكل موازنة دقيقة بين مصلحة الفرد في الاعتراف له بحق الملكية، وحمايتها، وبين مصلحة الجماعة بالقيود التي وضعها عليها.

ويعني ذلك أن النظام الإسلامي سلك مسلكاً وسطاً بين النظم التي تصادر حق الملكية للفرد بدعوى مصلحة الجماعة والنظم التي تغالي في حق الملكية للفرد فتجعله مطلقاً بدعوى الحرية، وبهذا المسلك الوسط حقق النظام الإسلامي مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في وقت واحد بتجنب الإفراط في مصلحة الفرد وتجنب التفريط في مصلحة الجماعة.

ثانياً - حرية التجارة والصناعة:

وأساس هذه الحرية في النظام الإسلامي أن كل عمل تجاري أو صناعي أو زراعي أو نحوه يعتبر صحيحاً شرعاً ومضموناً لصاحبه محمياً ومحترماً في نظر الشرع ما دام يحقق له مصلحة مشروعة ولا يضر بالآخرين. وهذا معناه على ما نرى حرية التجارة والصناعة وقد دل على ذلك القرآن الكريم والسُّنة النبوية، ففي القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾**(٨٩) وقوله أيضاً: **﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾**(٩٠) ومن السُّنة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ بات كالاً في طلب الحلال بات مغفوراً له»(٩١) وقوله أيضاً: «ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده»(٩٢) وقوله أيضاً: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»(٩٣).

---

(٨٩) سورة الجمعة: الآية ١٠.

(٩٠) سورة الملك: الآية ١٥.

(٩١) السيوطي: الجامع الصغير جـ٢ ص١٦٧.

(٩٢) سنن ابن ماجه جـ٢ ص١٦٧.

(٩٣) مختصر مشكاة المصابيح: عبدالبديع صقر ص٢٧٠.

فهذه النصوص جميعاً جاءت عامة في طلب العمل وبذل الجهد والابتغاء من فضل الله ورزقه في تجارة أو صناعة أو زراعة غير مقيدة إلا بقيد الحل الشرعي فيدخل في ذلك كل أنواع النشاط الاقتصادي الفردي مثل التجارة، والصناعة، والزراعة، والشركة، والمضاربة، والإجارة، وغيرها مما أباحت الشريعة للفرد أن يباشره من أنواع الكسب الحلال.

وحرية التجارة والصناعة بالشكل الذي ذكرناه نوع من تثمير المال وإنمائه فيخضع لشرط تثمير المال وإنمائه الذي ذكرناه سابقاً وهو أن يكون التثمير بالوسائل الجائزة شرعاً بعيداً عن كل وسيلة محرمة، فالقيد على حرية التجارة والصناعة في الشريعة إذن ألا تكون الوسائل المستعملة فيها محرمة كالاحتكار والغش والربا ونحوها وأن لا يكون محل الالتزام محرماً أيضاً كالمتاجرة بالخمر ونحوه أو العقود المحرمة التي تؤدي إلى الغبن والتغرير، وذلك هو القيد الأول.

أما القيد الثاني فإن حرية الفرد في التجارة والصناعة تكون مشروعة ومحمية ومحترمة شرعاً ما دامت تحقق مصلحته المشروعة ولا تضر بالآخرين ولكن هذه المشروعية تقف عند النقطة التي يبدأ منها الضرر في مصلحة الجماعة وذلك تحقيقاً لقواعد ثابتة وأصيلة في النظام الإسلامي كقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المنافع» أو قاعدة «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» وهذا ما يجيز للدولة ـ على ما نرى ـ أن تتدخل لتنظيم التجارة والصناعة والزراعة بما يحقق مصلحة الفرد وحريته التجارية من جهة ويدرأ المفسدة أو الضرر عن الجماعة من جهة ثانية، وبذلك يحقق مصلحتها أيضاً.

فصفوة القول أن حرية التجارة والصناعة في النظام الإسلامي ينتظمها أصل وقيدان، فالأصل: حرية التجارة والصناعة، والقيدان هما: الحل الشرعي، وعدم الإضرار بالجماعة.

وبهذا ننتهي من البحث في الحريات الاقتصادية لنبدأ البحث في الحريات الاجتماعية.

المبحث الثاني

الحقوق والحريات الاجتماعية في النظام الإسلامي

يرى فقهاء القانون الدستوري أنه «كان من نتيجة تقرير مبدأ الحرية الاقتصادية بصورته غير المقيدة - الذي نادى به الطبيعيون ورجال المدرسة التقليدية في الاقتصاد ثم قيام الثورة الصناعية في أوربا في نهاية القرن الثامن عشر ظهور الرأسماليات الضخمة وقيام المشروعات الكبرى وبروز التفاوت بين طبقة الملاك وطبقة الأجراء»[٩٤].

وكان رد الفعل لكل ذلك المناداة بضرورة التدخل من الدولة لحماية العمال والضعفاء اقتصادياً تجاه أرباب العمل وتنظيم الدولة لعلاقات العمل بما يحقق عيشاً كريماً وأجراً مجزياً للعمال، وعدم ترك ذلك لأرباب العمل يفرضون ظروف العمل وشروطه كما يشاؤون. وعلى ذلك نودي بمجموعة جديدة من الحقوق العامة تحقق العدالة الاجتماعية وتحول دون سيطرة الملاك وأرباب العمل وتفرض على الدولة خدمات إيجابية تقدمها إلى الضعفاء اقتصادياً فتؤمنهم ضد الفقر والمرض والعجز والبطالة وتهيء لهم فرص العمل اللائق، وقد أطلق على هذه الحقوق، الحقوق الاجتماعية.

ومن هذا يتبين أن الحقوق الاجتماعية ظهرت متأخرة كرد فعل لمبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة ونتيجة قيام الثورة الصناعية في أوربا، فصارت دساتير الدول المختلفة تقرر هذه الحقوق الاجتماعية والسياسية في العصر الحديث.

غير أن الدارس للتشريع الإسلامي يجد أن هذا التشريع - كتاباً وسُنّة - قد احتوى الحقوق الاجتماعية ابتداء منذ نشأته دون أن يكون تقرير تلك الحقوق رد فعل لشيء ما، وقد قررها النظام الإسلامي لأنها في نظره من مستلزمات التشريع الكامل الذي يحتاط للزمن فيشرع منذ ألف وأربعمائة عام ما يصلح للقرن العشرين.

---

(٩٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٢٨.

ومنه أيضاً يتبين أن نظرية الحقوق والحريات بعد تطور طويل انتهت في نهاية المطاف إلى تقرير ما بدأ به التشريع الإسلامي في أول عهده وما قرره في مصادره الأصلية الأولى، الكتاب والسُنّة.

والسر في ذلك أن نصوص الكتاب والسُنّة تنشد ابتداء مجتمعاً متآخياً متعاطفاً، متحاباً، متراحماً، كالجسد الواحد، تسوده العدالة الاجتماعية والاقتصادية ويتعامل بالأخلاق والمثل ويسوده الرباط الإيماني بين أفراده ويكون مسؤولاً أفراداً ودولة عن كل فرد فيه يمرض أو يجوع أو يعرى أو يعجز عن العمل أو يقع عليه أي نوع من ظلم اقتصادي أو اجتماعي سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ما دام من بني آدم وما دام مسالماً.

والحقوق الاجتماعية التي تذكرها الدساتير المعاصرة أهمها حق العمل، وحرية اختيار نوعه، والحق في الراحة والفراغ، والحق في المعونة عند الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل والحق في التعليم، وحق الأفراد في أن تكفل الدولة خدمات التأمين الاجتماعي والصحة العامة وأن تحمي النشء من الاستغلال وتقيه الإهمال الأدبي والجسماني والروحي والاهتمام بنمو الشباب البدني والعقلي والخلقي[٩٥].

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الحقوق الاجتماعية نلاحظ فيها شيئاً من الخلق وأعمال البر والإحسان، والتعاون، والتكافل ونحوها وهي بمجموعها تمثل جزءاً بسيطاً مما دعا إليه التشريع الإسلامي الذي دعا إلى أكثر من ذلك بكثير في نظامه الأخلاقي، ونظامه الاجتماعي، ونظامه الاقتصادي، ونسوق فيما يلي أمثلة من الكتاب والسُنّة تشكل الأساس للحقوق الاجتماعية في النظام الإسلامي ثم نتبع ذلك ببيان طريقة ضمان مباشرة تلك الحقوق الاجتماعية وحمايتها ووسائل تحقيق استفادة الأفراد منها على صعيد الواقع:

أولاً ـ حق الأفراد في كفالة الدولة لهم:

ويراد بهذا الحق أن الفرد يجد ضماناً عاماً من الدولة عند الحاجة والعوز فلا يمكن أن يهلك الفرد في الدولة الإسلامية وهي تنظر إليه وتعرف مكانه وتحس بعجزه وحاجته وعَوَزه[٩٦]. ونستدل لذلك بحديث رسول الله عليه الصلاة والسلام: «أيما أهل عَرْصة أصبح

---

(٩٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٣٢ إلى ٤٣٤ وقد ذكر خلال هاتين الصفحتين معظم الحقوق الاجتماعية حسبما نص عليها كل دستور من دساتير الدول المعاصرة.

(٩٦) د. عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٤٨.

فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تعالى»[97].

نصوص القرآن والسُنّة في حق الأفراد في الكفالة الاجتماعية:

وهي كثيرة في القرآن، منها قوله تعالى: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم**﴾[98] وبهذا التكريم أوجب الله له الحياة الكريمة لا الحياة كيفما تكون، ومنع عنه بهذا كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الإذلال الاقتصادي والاجتماعي، وحق التكريم هذا لا يسمح بافتقاد الإنسان الحاجات الأساسية التي تمكن من أدنى درجة من العيش الكريم في المجتمع. ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾[99] وما من حق من الحقوق الاجتماعية إلّا ويدخل تحت كلمة «البر» الواردة في الآية الكريمة ونذع القرآن الكريم يفسر بعض مضمون هذا البر بقوله تعالى: ﴿**ولكن البر مَنْ آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**﴾[100] وجعل الزكاة ـ وفيها كفالة الأمة لكل عاجز أو محتاج ـ ركناً للإسلام ووصفاً لازماً من أوصاف المؤمنين قال عز وجل: ﴿**قد أفلح المؤمنون... والذين هم للزكاة فاعلون**﴾[101] ومثل ذلك في القرآن كثير.

ولم يكتف القرآن بذلك بل ندب وحث على الإنفاق طوعاً في غير الزكاة ـ زيادة في التكافل ـ قال تعالى: ﴿**والصابرين على ما أصابهم والمقيمين الصلاة ومما رزقناهم ينفقون**﴾[102] وقال أيضاً: ﴿**ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً**﴾[103] وجعل الإنفاق لتحقيق كفالة العاجز والمحتاج قرضاً لله نفسه مضمون الوفاء فقال: ﴿**مَنْ ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم**﴾[104] ومثل ذلك في القرآن كثير أيضاً.

وهذا التكافل الاجتماعي الذي حث عليه هذه النصوص لا يقف عند حدود الأخوة الدينية بين المواطنين المسلمين، أو من الدولة لهم، بل يتعدى ذلك ليشمل كفالة الأمة للمحتاج والعاجز والمريض ونحوهم من غير المسلمين أيضاً حيث ذكر القرآن برهم في قوله

---

(٩٧) المسند للإمام أحمد بن حنبل حديث رقم ٤٨٨٠.
(٩٨) سورة الإسراء: الآية ٧٠.
(٩٩) سورة المائدة: الآية ٢.
(١٠٠) سورة البقرة: الآية ١٧٧.
(١٠١) سورة المؤمنون: الآية ٤.
(١٠٢) سورة الحج: الآية ٣٤.
(١٠٣) سورة الدهر: الآية ٧.
(١٠٤) سورة الحديد: الآية ١١.

تعـالى: ﴿لا ينهـاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم﴾[١٠٥].

ومن كل ما تقـدم يتبين أن قصـد الشارع من هذه التشريعات جميعاً هو كفالة الأُمة للمحتاج والعاجز ونحوهم، وإذا كان هذا هو قصد الشارع فإن الدولة في الإسلام مسؤولة عن تحقيق هذا القصد بصورة كاملة.

وأما السُنّة النبوية فهي الأخرى زاخرة بالنصوص التي تقرر التكافل الاجتماعي، فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار»[١٠٦] وقوله: «مَنْ كان معه فضل ظهر فليعد به على مَنْ لا ظهر له، ومَنْ كان له فضل من زاد فليعد به على مَنْ لا زاد له»[١٠٧]. وقال أيضاً: «أنا وكافل اليتيم له ولغيره في الجنة هكذا»[١٠٨] وأشار بالسبابة والوسطى وفرّج بينهما شيئاً، وقال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله»[١٠٩] وقال أيضاً: «مَنْ نفّس عن مؤمن كربة من كُرب الدنيا نفّس الله عنـه كربـة من كرب يوم القيامـة ومَنْ يسـر على معسـر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة»[١١٠]. والأحاديث في كفالة المحتاج والعاجز والمريض ونحوهم أكثر من أن تحصى وهي بمجمـوعهـا تدل على أن الأُمـة، أفـراداً ودولـة، مسؤولـة عن تحقيق مقصـود هذه الأحاديث، إذ إن السلطة ممثلة للجماعة ونائبة عنها فيجب عليها القيام بما أرشدت إليه هذه النصـوص بأن تقـوم بكفالة الأفراد الذين ذكرناهم. وفي السُنّة النبوية ما يمثل (المجتمع الإسلامي) أفراداً وسلطة بالجسد الواحد إذا اشتكى فيه عضو ألماً أو جوعاً أو عوزاً أو مرضاً تداعى له سائر الجسد في صورة مسؤولية تضامنية أفراداً وسلطة بالسهر على سد حاجته ودفع ما به[١١١].

---

(١٠٥) سورة الممتحنة: الآية ٨.

(١٠٦) صحيح البخاري بشرح الكرماني ٣/٢٠، وصحيح مسلم بشرح النووي ١١٣/١٨.

(١٠٧) صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٥٤/٣، وابن حزم: المحلى جـ٥ ص١٥٦.

(١٠٨) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٦٨/٢١، وصحيح مسلم بشرح النووي ١١٤/١٨.

(١٠٩) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٧/١١ و٧٢/٢٤، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٩٨٦/٤.

(١١٠) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٧/١١.

(١١١) كقوله عليه الصلاة والسلام: «مَثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٩٩٩/٤).

وفي السُنّة النبوية ما يدل صراحة على أن السلطة مسؤولة عن كفالة الأفراد فقد ورد عن النبي ﷺ قوله «فأيما مؤمن مات وترك مالاً فلترثه عصبته من كانوا ومَن ترك دَيْناً أو ضَياعاً فليأتني فأنا مولاه» قال الشوكاني في شرح هذا الحديث: «وفي ذلك إشعار بأنه ـ أي النبي عليه الصلاة والسلام ـ كان يقضي من مال المصالح»[112] أي من بيت المال فالمحتاج والمدين والعاجز ومَنْ لا مال له يجد ما يسد حاجته من بيت المال وفي هذا تقرير لمبدأ كفالة الدولة للأفراد.

وبعض الفقهاء المسلمين عند شرحه لبعض الأحاديث يشير بصورة واضحة إلى هذا المبدأ فمن ذلك قول الإمام النووي في شرحه لحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عنهم» إذ يقول: «قال العلماء: الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره ففيه أن كل مَنْ كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته»[113] وواضح تماماً أن من أهم مصالح الأفراد في دنياهم أن تسد حاجاتهم الضرورية بكفالة من الدولة عند عجزهم عن سدها. وقد فقه حكام المسلمين هذا المعنى فقال عمر رضي الله عنه: «لئن عشت للمسلمين ليبلغن الراعي بعدن حقه في هذا المال»[114].

والتشريع الإسلامي يقرر وجود حد أدنى من العيش الكريم لا يجوز أن يفتقده الفرد، تعينه الدولة عليه، وتكفله له، والأفراد ـ بعد هذا المستوى المضمون ـ يتفاوتون في الرزق والغنى حسب قدراتهم ومواهبهم ونشاطهم وحظهم من الرزق وذلك كله غير ممنوع في الشرع ما دام ناشئاً عن سبب شرعي صحيح، والمستوى الأدنى الذي أشرنا إليه يتمثل بالطعام والشراب والملبس والمأوى.

على أن تقرير المبدأ ـ كفالة الدولة للأفراد ـ على مستوى التشريع شيء ونقله بوسائل عملية إلى الواقع لتمكين الأفراد من التمتع به شيء آخر، فإن قرر المبدأ دون الوسائل العملية لتمكين الأفراد من التمتع به كان الأمر كمن يغذي المعدة برائحة الخبز فقط.

فما هي الوسائل العملية التي وضعها التشريع الإسلامي كتاباً وسُنّة واجتهاداً لقيام

---

(١١٢) الشوكاني: نيل الأوطار جـ٦ ص٥٧.

(١١٣) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان جـ٢ ص٢٨٤.

(١١٤) الباقلاني: التمهيد ص١٩٨.

الدولة فعلاً بكفالة الأفراد اجتماعياً؟

طريقة ضمان مباشرة الأفراد لحق كفالة الدولة لهم:

هنالك في النظام الإسلامي على ما نرى وسائل متدرجة فإن عجزت الوسيلة الأولى يصار إلى الثانية ثم إلى الثالثة وهكذا على النحو الآتي:

أ ـ الأصل أن يسد الفرد حاجاته بنفسه عن طريق العمل الذي يختاره بحريته، وقد حث القرآن على العمل والكسب قال تعالى: ﴿**فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾[115] وقال أيضاً: ﴿**وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشا**﴾[116] وفي السُّنّة النبوية: «ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده»[117].

ب ـ يجب على الدولة في الإسلام تهيئة سبل العمل للقادرين عليه حتى ولو كان عن طريق إقراضهم من بيت المال ما يمكنهم من العمل والكسب وقد ذكر الفقهاء المسلمون مثل هذا فقال أبو يوسف: «يدفع للعاجز ـ عن زراعة أرضه الخراجية بسبب فقره ـ كفايته من بيت المال قرضاً ليعمل ويستغل أرضه»[118] وإذا جاز هذا في الزراعة على ما يراه الإمام أبو يوسف جاز على ما نرى في التجارة والصناعة أيضاً.

جـ ـ إذا تعذر على الفرد سد حاجاته بنفسه، بسبب من شيخوخة أو مرض أو عجز أو عدم تيسر العمل له مع القدرة عليه ثبت حقه في النفقة ـ قضاء ـ على أفراد أسرته أو مَنْ تلزمهم نفقته قال تعالى: ﴿**وعلى الوارث مثل ذلك**﴾[119]. وقد تكفلت قواعد الفقه الإسلامي في باب النفقات الشرعية بتفصيل ذلك بدقة كافية.

د ـ إذا لم يكن لمن ذكرناه في الفقرة السابقة من ينفق عليه ممن تلزمهم نفقته شرعاً لعدم وجودهم أو لفقرهم أيضاً ثبت حقه في الزكاة وهي حق الفقراء في أموال الأغنياء قال تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾[120].

هـ ـ إذا لم تف الزكاة بسد حاجة المحتاجين ثبت حقهم في موارد بيت المال الأخرى جميعاً.

---

(١١٥) سورة الجمعة: الآية ١٠.

(١١٦) سورة النبأ: الآية ١٠ و١١.

(١١٧) سنن ابن ماجه جـ٢ ص٧٢٤.

(١١٨) أشار إليه رد المحتار جـ٣ ص٣٦٤.

(١١٩) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(١٢٠) سورة التوبة: الآية ٦٠.

و ـ إذا لم يف كل ذلك أو لم يوجد في بيت المال ما يسد حاجة المحتاجين لأدنى درجة من العيش الكريم من طعام وشراب ومأوى ولباس وجب على الدولة أن تأخذ من أغنياء البلد ما تسد به حاجات الفقراء، وهذا ما أكده الفقيه الأندلسي ابن حزم في محلاه إذ يقول: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكاة بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت التي لا بد منه، ومن لباس للشتاء والصيف، بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»(١٢١).

والحق أن الزكاة ليست هي الحق الوحيد في المال، فقد أورد ابن حزم ما روى عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وابن عمر وبعض الصحابة الكرام أنهم قالوا: إن في المال حقاً سوى الزكاة(١٢٢).

وقد وافق هذا المذهب أكابر المفسرين أمثال القرطبي والرازي في تفسيرهما للآية الكريمة ﴿. . ولكن البر مَنْ آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين﴾.

فقد فسروا الإيتاء في هذه الآية بأنه إيتاء في غير الزكاة، وأنه واجب وليس تطوعاً، ومن أمثلته كما مثل الرازي إطعام المضطر. وقال القرطبي أيضاً: «واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجبُ صرف المال إليها، قال مالك رحمه الله يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم وهذا إجماع أيضاً»(١٢٣).

فهذا التنظيم الدقيق، الهادىء، المتزن، هو الوسيلة العملية لتمكين الأفراد من التمتع بحقهم الاجتماعي في كفالة الدولة لهم، وهو حق لكل فرد يقوم به سببه، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ما دام من رعايا الدولة الإسلامية، وهو حق واضح محدد تدعمه النصوص ويشكل القمة في الحقوق الاجتماعية التي تضمنتها قائمة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي، وهو أقوى وأكثر ضماناً للفرد من مجرد حق العمل الذي يشكل قمة الحقوق الاجتماعية في فقه القانون الدستوري.

ومنه يتبين أن الفرد في الدولة الإسلامية لا يمكن أن يهلك عن عجز أو حاجة أو عوز

(١٢١) ابن حزم: المحلى جـ٦ ص١٥٦.
(١٢٢) المرجع السابق جـ٦ ص١٥٨.
(١٢٣) تفسير القرطبي جـ٢ ص٢٤١ وما بعدها والرازي جـ٥ ص٤٤.

والدولة تعلم به وتحس به، بل إنها لتبرأ منها ذمة الله بمجرد تعرضه للجوع أو الضياع حسبما أشار إليه حديث النبي الكريم: «أيما أهل عرصة بات فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله»[١٢٤].

وينبغي أن نلاحظ أن الإعلان الدستوري لدولة المدينة الذي أصدره النبي الكريم مدوناً قد احتوى على نص صريح يقرر حق كفالة الدولة للأفراد حيث ورد في البند ١٢ منه: «وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف من فداء أو عقل» والمُفْرح هو المحتاج «الذي أثقله الدين»[١٢٥].

ثانياً ـ حق العمل:

يرى علماء الفقه الدستوري أن «أهم الحقوق الاجتماعية هو حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق فالحق الأساسي للعامل هو حقه في الأمن المادي أو الاقتصادي الذي يفرض على الدولة واجب توفير العمل المنتج والمجزي له وبوجود العمل يأمن العامل على مستقبله ويطمئن إلى حاضره وبتوفير العمل الملائم تحفظ الدولة للعامل كرامته إذ تجعله يشعر أنه يجني ثمار جهده دون أن ينتظر إحساناً، وبتوفير العمل المجزي تضمن للعامل عيشاً كريماً ومستوى لائقاً للحياة»[١٢٦].

وفي النظام الإسلامي، إذا كانت الدولة في النهاية مكلفة شرعاً بكفالة الأفراد في المأكل والملبس والمأوى، وهو ما أطلقنا عليه: (حق الأفراد في كفالة الدولة) فإن من مصلحتها ومصلحتهم أن تهيىء لهم سبل العيش الكريم عن طريق العمل لأن الفرد إذا لم يستطع أن يجد عملاً ولم توجد له الدولة عملاً يمكنه من العيش ثبتت نفقته في النهاية في بيت المال.

ويتفرع على حق العمل حق العامل في الراحة والفراغ بتنظيم الإجازات وتحديد ساعات العمل وهذا أمر تدعو إليه الشريعة قال عليه الصلاة والسلام: «إن لبدنك عليك حقا» كما أن نصوص الكتاب والسُّنّة كثيرة الدعوة إلى مبدأ رفع الحرج والمشقة.

ويتفرع عليه أيضاً حق العامل في الأجر المجزي الذي يحقق له العيش الكريم الذي

---

(١٢٤) المسند للإمام أحمد بن حنبل حديث رقم ٤٨٨٠ نشر الأستاذ أحمد محمد شاكر.

(١٢٥) الأموال لأبي عبيد ص٢٩٤ والنهاية لابن الأثير جـ٣ ص٤٢٤.

(١٢٦) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٢٩.

أراده له الشرع بقوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾[١٢٧] فلا يجوز شرعاً أن يبخس العامل حقه في الأجر فلا يتناسب عمله مع أجره قال تعالى: ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾[١٢٨].

وأما ضمان سلامة العامل وتأمينه ضد مخاطر الإصابة والعجز عن العمل، وتهيئة المكان اللائق صحياً لتكفل سلامة العامل وصحته فكله يدخل في «دفع الضرر عن العامل» ونصوص الإسلام دعت إلى دفع الضرر قبل وقوعه، ورفعه بعد وقوعه، والتعويض عنه. وبنى الفقهاء المسلمون على ذلك قواعد كلية فقالوا: «لا ضرر ولا ضرار» وقالوا: «الضرر يزال» وقالوا: «دفع المفاسد مقدم على جلب المنافع» فدفع المفاسد عن العامل بتأمين سلامته وصحته مقدم في الإسلام على جلب منافع المشروع.

ويرى فقهاء القانون الدستوري أنه «ضماناً لجعل شروط العمل ملائمة وحماية لحقوق العامل تقرر الكثير من الدساتير الحديثة حقين أساسيين للعمال: حق تكوين النقابات التي تدافع عنهم وتناقش شروط العمل مع أرباب الأعمال، وحق الإضراب الذي يؤكد حرية العمل ويمنع من جعله بضاعة تباع وتشترى ويحول دون وقوع العمال تحت سيطرة الرأسماليين وأرباب الأعمال»[١٢٩].

فما هو موقف النظام الإسلامي من هذين الحقين؟

موقف النظام الإسلامي من حق تكوين النقابات والإضراب:

إن حق تكوين النقابات يخضع لقاعدة التجمعات التي سبق وذكرناها، وخلاصتها أن أي تجمع دائم أو مؤقت يأخذ حكم القصد منه، فإن كان تجمعاً على واجب كان واجباً، وإن كان تجمعاً على حرام كان حراماً، وتجمع العمال في نقابة لمناقشة شروط العمل وظروفه ونحو ذلك فيه مصلحة فيكون مشروعاً جائزاً.

أما الإضراب بصورة جماعية لفرض الشروط التي تراها النقابات، فإن النظام الإسلامي يقرر بدلاً منه الالتجاء إلى القضاء ليحكم بالحق بين الطرفين، لأنه ليس ثمة ضمانة على أن يكون الإضراب دائماً لإحقاق حق، فهنالك احتمال أن يكون الإضراب لإحقاق حق أو تحسين شروط العمل وظروفه، كما هنالك احتمال أن يكون تعسفاً في استعمال الحق

---

(١٢٧) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(١٢٨) سورة الأعراف: الآية ٨٥.

(١٢٩) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٣٠.

يفضي إلى الضرر بالإنتاج وبالمصلحة العامة.

فحق الأفراد في ترك العمل في النظام الإسلامي مقيد بعدم الإضرار بالمصلحة العامة ولهذا قال الفقهاء: «يجوز لولي الأمر حمل أرباب الحِرف والصناعات على العمل بأجرة المثل إذا امتنعوا عن العمل وكان في الناس حاجة لصناعاتهم وحِرفهم»[١٣٠].

ومن ثم لا نرى مسوغاً للإضراب العام من قِبَل العمّال في الدولة الإسلامية ذلك أن في هذا الإضراب تعطيلاً للإنتاج وإضراراً بالمصلحة العامة. وإذا قيل إن فيه وسيلة لحمل أرباب العمل على إنصاف العمال كتعديل أجورهم فهذا التبرير لا مكان له في الدولة الإسلامية لأن الدولة مأمورة بإقامة العدل ومن العدل حصول العمّال على أجورهم العادلة منها إن كانوا من عمالها وإن كانوا يعملون عند غيرها من المواطنين فعلى هؤلاء أن يعطوهم الأجر العادل فإن أبوا تدخلت الدولة لإقامة العدل بين هؤلاء وهؤلاء في مسألة الأجور فلا يضار عامل ولا رب عمل فتستقيم أمور المجتمع وتنجو من الرجات والاختلال[١٣١].

أما بقية الحقوق الاجتماعية: كالحق في التعليم، والمعونة الاجتماعية، في حالة الشيخوخة وفي حالة المرض أو العجز عن العمل ونحوها فإنها إذا كانت تمثل نهاية تطور نظرية الحقوق والحريات في العصر الحديث، فإنها تشكل البديهيات الأولية في النظام الإسلامي، قررتها النصوص الشرعية منذ أربعة عشر قرناً وأكد بعضها الإعلان الدستوري لدولة المدينة لأول مرة في التاريخ.

---

(١٣٠) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص١٤.

(١٣١) د. عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٤٣.

المبحث الثالث

مبدأ المساواة في النظام الإسلامي

وما دامت جميع الحقوق والحريات ينبغي أن يتمتع بها جميع الأفراد على حد سواء، كان مبـدأ المساواة مبدأ أساسياً تخضع له جميع الحقوق والحريات لجميع المواطنين، وعلى ذلك وجب أن نبحث هذا المبدأ بعد أن أتممنا البحث في الحقوق والحريات، فهو عند علماء القانون «حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي للحقوق والحريات وهو من الديمقراطية بمثابة الروح من الجسد، بغيره ينتفي معنى الديمقراطية وينهار كل مدلول للحرية»(١٣٢) فماذا يتضمن هذا المبدأ في فقه القانون الدستوري؟ وما هو موقف النظام الإسلامي منه؟ هذا ما أردنا أن نختتم به البحث في نظام الحقوق والحريات.

يرى بعض فقهاء القانون العام أن هذا المبدأ يتضمن أربعة أمور هي: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام وظائف الدولة، والمساواة في التكاليف والأعباء العامة(١٣٣).

وسنبحث فيما يلي موقف النظام الإسلامي من كل منها بعد أن نبين أولاً مركز العدالة والمساواة ومكانتها في النظام الإسلامي.

مكانة العدالة والمساواة في النظام الإسلامي:

العدالة المطلقة ـ والمساواة فرع لها ـ أو هي «صورة من صورها»(١٣٤) سمة لازمة للمجتمع الإسلامي وخصيصة من خصائصه، ولا نغالي إذا قلنا إنّ المجتمع الإسلامي جسد روحه العدالة، ومن العدل تسوية المواطنين في حقوقهم وحرياتهم. فالإسلام يحرص

---

(١٣٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٣٩.

(١٣٣) المرجع السابق ص٤٣٩ وما بعدها.

(١٣٤) هكذا عبّر عنها الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٨٢٢.

على العدالة والمساواة ويدعو إلى انتشارها في كل زاوية من زوايا المجتمع.

وعلى ذلك دعا الإسلام إلى مساواة الأفراد في الحقوق والحريات، ومساواة الأب بين أبنائه، ومساواة الزوج بين زوجاته، ومساواة القاضي بين الخصوم، ومساواة القانون بين الأفراد، وكل هذا له شواهد من الكتاب والسُنّة مما يطول سرده.

والعلماء عند بحثهم عن مصدر حجية مبدأ المساواة يذكرون(١٣٥) من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون أخوة﴾(١٣٦) وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(١٣٧).

ولكن الذي نراه أن المساواة ما دامت صورة من صور العدالة، أو فرعاً لها، فإن الاستدلال بالآيات الواردة في العدل والقسط - وهي كثيرة جداً - لتقرير مبدأ المساواة يكون استدلالاً سليماً ومن هنا رأينا الاستدلال بتلك الآيات الكريمة.

ويكفي للدلالة على اهتمام القرآن بالعدل بين الناس - والمساواة من العدل - ان هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم في أكثر من أربعة عشر موضعاً(١٣٩) كما أن كلمة القسط بمعنى العدل والمساواة وردت أيضاً في أكثر من ستة عشر موضعاً(١٤٠) كما أن نصوص السُنّة

---

(١٣٥) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٨٢٥ وأشار في ذلك إلى السياسة الشرعية للأستاذ خلاف ص٤٠ وروح الدين الإسلامي ص٢٧٥.

(١٣٦) سورة الحجرات: الآية ١٠.

(١٣٧) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(١٣٨) قال الفيروز أبادي في القاموس المحيط ٢/٣٧٩: «القِسط بالكسر: العدل» وقال الزمخشري في أساس البلاغة ٢/٢٥١: «قسط الخراج عليهم وقسط بينهم المال: قسّمه على القسط والسوية».

(١٣٩) فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ الشورى: ١٥ و﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ النساء: ٣ و﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ النساء: ١٣٥ و﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ المائدة: ٨ و﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ الأعراف: ١٥٩ و﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ الأعراف: ١٨١ و﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ الأنعام: ١٥٢ و﴿وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ البقرة: ٢٨٢ و﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ النساء: ٥٨ و﴿هل يستوي هو ومَنْ يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ النحل: ٧٦ و﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ النحل: ٩٠ و﴿فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل﴾ الحجرات: ٩ و﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾ الأنعام: ١١٥.

(١٤٠) فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ =

زاخرة بالدعوة إلى العدل والمساواة بل إن أوّل وثيقة دستورية أعلنها النبي الكريم في المدينة تكررت فيها كلمة «القسط» و «العدل» أكثر من تسع مرات.

وسنتابع فيما يلي تقسيم الفقه الدستوري لمضمون مبدأ المساواة ونبين ما شرعه النظام الإسلامي في ذلك أيضاً.

أولاً ـ المساواة أمام القانون:

ومقتضاها «أن يكون جميع المواطنين طائفة واحدة بلا تمييز لأحدهم على الآخر في تطبيق القانون وبتقرير هذا المبدأ أمكن القضاء على امتيازات الأشراف والنبلاء في فرنسا غداة الثورة»[141].

أما في النظام الإسلامي فإن القانون هو الكتاب والسُنّة وما بني عليهما من أحكام، والكتاب والسُنّة ليس فيهما محاباة لطبقة على طبقة ولا جنس على جنس ولا لون على لون، فالأجير والأمير، والأسود والأبيض، والرئيس والمرؤوس، والغني والفقير، والقوي والضعيف، كلهم أمام القانون الإسلامي سواء. وليس في التشريع الإسلامي ما يعطي أي امتياز لأيٍ من هؤلاء بسبب صفة فيه من غنى أو مولد أو قوة أو لون أو دين أو نحو ذلك، فقد هدم الإسلام كل هذه الصفات كسبب لامتياز ما، وأقام التفاضل بين الناس على التقوى ونافع الأعمال قال تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[142] وفي الحديث الشريف «مَنْ

= الحجرات: ٩ و﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا﴾ البقرة: ٢٨٢ و﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾ الأحزاب: ٥ و﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾ المائدة: ٤٢ و﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ الممتحنة: ٨ و﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ آل عمران: ١٨ و﴿ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم﴾ آل عمران: ٢١ و﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط﴾ النساء: ١٢٧ و﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ النساء: ١٣٥ و﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ المائد: ٨ و﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾ الأنعام: ١٥٢ و﴿قل أمر ربي بالقسط﴾ الأعراف: ٢٩ و﴿ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط﴾ يونس: ٤٧ و﴿فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون﴾ يونس: ٤٧ و﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ الأنبياء: ٤٧ و﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ الحديد: ٢٥.

(١٤١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٣٤٩.

(١٤٢) سورة الحجرات: آية ١٣.

يبطيء به عمله لم يسرع به نسبه»[١٤٣].

وقد جاءت تشريعات الكتاب والسُنّة في العقوبات والبيوع وغيرها عامة، تمثل أحكاماً شرعية تنطبق على الجميع، لا يستثنى منها أحد بسبب مركز وإن كان أمير المؤمنين نفسه وليس في القرآن الكريم والسُنّة تشريع خاص بهؤلاء يتميزون به عن غيرهم، ولقد أكد النبي الكريم مبدأ المساواة أمام القانون عندما رفض بشدة ظاهرة شفاعة بعض الصحابة يوم شفعوا لامرأة من بني مخزوم سرقت، لإعفائها من العقاب بسبب علو منزلتها في القوم، واعتبر التمييز أمام القانون مهلكة للأمم، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما أهلك مَنْ كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[١٤٤].

أما غير المسلمين من المواطنين، فالأصل أنهم سواء أمام القانون الإسلامي مع المسلمين إلّا فيما يخص العقيدة أو يتصل بها[١٤٥] وذلك من سماحة الإسلام مع هؤلاء وتقريراً لحرية العقيدة الدينية.

ومن تطبيقات المساواة أمام القانون الإسلامي أن ابن الوالي في مصر عمرو بن العاص لطم قبطياً لأنه سابقه فسبقه فشكاه إلى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأرسل الخليفة إلى عمرو بن العاص وابنه وإلى الذي رفع الشكوى وقال له: أهذا الذي ضربك؟ قال: نعم، قال: اضربه فأخذ يضربه حتى اشتفى فقال له عمر: زد ابن الأكرمين ثم قال لعمرو بن العاص قولته المشهورة: «منذ كم يا عمرو تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[١٤٦].

ثانياً ـ المساواة أمام القضاء:

ويقصد بها عدم اختلاف المحاكم التي تفصل في الجرائم والمنازعات المدنية باختلاف الوضع الاجتماعي لأشخاص المتخاصمين ومن ثم لا يمكن إقامة محاكم خاصة بطبقة اجتماعية معينة مثل النبلاء أو الأشراف أو رجال الدين وعلى هذا الأساس قضت الثورة

---

(١٤٣) سنن الدارمي جـ١ ص٨٣.

(١٤٤) البخاري بشرح الفتح جـ١٢ ص٧١، وصحيح مسلم بشرح النووي جـ١١ ص١٨٦.

(١٤٥) د. عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٣٦.

(١٤٦) فضيلة الشيخ المرحوم محمد أبي زهرة: التشريع الإسلامي خواصه ومراحله (مقالة نشرت في مجلة المسلمون عدد٢١ مجلد ٢٥ ص٣٨).

الفرنسية على محاكم الأشراف وعلى المحاكم الاستثنائية التي كانت تشكل للفصل في بعض الجرائم(١٤٧).

أما في النظام الإسلامي فإن المواطنين جميعاً أمام قضائه سواء، من ناحية خضوعهم لولاية القضاء، وإجراءات التقاضي، وأصول المرافعة، وقواعد الإثبات، وسريان النصوص عليهم، وتنفيذ الأحكام الصادرة بحقهم، لا ميزة في ذلك لشريف، أو نبيل، أو طبقة، حتى رئيس الدولة الإسلامية نفسه عليه أن يحضر إلى ساحة القضاء التي يقاضى فيها أي مواطن عادي سواء أكان مدعياً أو مدعى عليه. قال تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾(١٤٨)، بل حتى الأعداء ليظفرون بالمساواة الكاملة أمام القضاء الإسلامي والعدالة التامة في ساحته. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (١٤٩).

وقد أكد الفقهاء المسلمون هذا المعنى فقالوا إن على القاضي: «التسوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس من دون تمييز بين الشريف والمشروف، والحُر والعبد، والمسلم وغير المسلم»(١٥٠) وجاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: «وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك»(١٥١) وقد حفظ لنا التاريخ الإسلامي أمثلة فريدة تتضمن مستوى رفيعاً في تحقيق المساواة أمام القضاء(١٥٢).

---

(١٤٧) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٤٠.

(١٤٨) سورة النساء: آية ٥٨.

(١٤٩) سورة المائدة: آية ٨.

(١٥٠) الماوردي: الأحكام السلطانية «أشار إليه د. صبحي محمصاني في: القضاء عند الماوردي ص٢٩ وهو بحث ألقاه في ندوة أبي الحسن الماوردي المعقودة في القاهرة ٢٢-٢٧ نوفمبر ١٩٧٥، وانظر مثل ذلك في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٠.

(١٥١) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٥، الماوردي: الأحكام السلطانية ص٦٨ ومحمد حميدالله، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٣٢٧.

(١٥٢) نذكر من هذه الأمثلة على سبيل المثال ما يأتي:

١ ـ قضية جَبَلَة بن الأَيْهَم الغساني فقد كان جبلة من ملوك آل جَفْنة أسلم هو وقومه وحضر لزيارة عمر في المدينة في خمسمائة من أهل بيته في كامل زينتهم ففرح به عمر كقوة جديدة للإسلام، وأدنى مجلسه، وخرج معه للحج وبينما جبلة يطوف حول الكعبة وطىء إزاره رجل من بني فَزَارة فانحل، فأخذ جبلة

ثالثاً ـ المساواة أمام وظائف الدولة:

ومقتضى ذلك عند علماء القانون «أن يتساوى جميع المواطنين في تولي الوظائف العامة وأن يعاملوا نفس المعاملة من حيث المؤهلات والشروط المطلوبة قانوناً لكل وظيفة ومن حيث المزايا والحقوق والواجبات والمرتبات والمكافآت المحددة لها»(١٥٣).

أما في النظام الإسلامي فإن تولي الوظائف العامة له تكييف آخر إذ هو على ما نرى

العزة بالإثم وضرب الفزاري على وجهه وحطّم أنفه فاستعدى عليه عمر وأقر جبلة بما هو منسوب إليه فقال له عمر: لقد أقررت فأما أن ترضي الرجل وأما أن اقتص منك بهشم أنفك فقال جبلة: وكيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سُوْقة وأنا ملك؟ قال له عمر: إن الإسلام قد سوّى بينكما فلست تفضله بشيء إلاّ بالتقوى والعافية. قال جبلة: قد ظننت يا أمير المؤمنين أني أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية. قال الخليفة في حزم: دع عنك هذا فإنك إن لم ترض الرجل اقتصصت منك. قال جبلة: إذن أتنصر، قال الخليفة: إن تنصرت ضربت عنقك لأنك قد أسلمت فإن ارتددت قتلتك. فلما أيقن جبلة الصدق من عمر قال: أنا ناظر في هذا ليلتي هذه فأذن له عمر في الانصراف حتى إذا نام الناس وهدأوا تحمل جبلة بخيله ورواحله إلى الشام ثم فر إلى القسطنطينية (انظر: د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٣٧ وما بعدها).

٢ ـ وروى شريح القاضي فقال: لما توجه علي إلى قتال معاوية افتقد درعاً له فلما رجع وجدها في يد يهودي يبيعها في سوق الكوفة فقال: يا يهودي الدرع درعي لم أهب ولم أبع، فقال اليهودي: درعي وفي يدي فقال: بيني وبينك القاضي، قال شريح فأتياني وقال علي: هذه الدرع درعي لم أبع ولم أهب. فقال اليهودي: درعي وفي يدي، قال شريح: يا أمير المؤمنين هل من بيّنة؟ قال: نعم الحسن ابني. قال شريح: يا أمير المؤمنين شهادة الابن للأب لا تجوز. فقال علي: سبحان الله رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته سمعت رسول الله يقول: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة. فقال اليهودي: أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه وقاضيه يقضي عليه، أشهد أن هذا الدين على الحق وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين سقطت منك ليلاً «انظر كتاب أخبار القضاة جـ٢ ص٢٠٠ لمحمد بن خلف بن حيان».

٣ ـ وروي أن المأمون شكاه رجل إلى القاضي يحيى بن أكثم فنودي الخليفة ليجلس مع خصمه فأقبل ومعه غلام يحمل مصلى فأمره القاضي بالجلوس فطرح المصلى ليقعد عليه فقال له يحيى: يا أمير المؤمنين لا تأخذ على خصمك شرف المجلس فطرح للخصم مصلى آخر ليجلس عليه «انظر كتاب المحاسن والمساوىء للبيهقي ص٥٣٣، أشار إليه الأستاذ محمد شكيب أرسلان في كتاب القضاء والقضاة ص٢٦٠».

(١٥٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٤٠.

ليس حقاً للأفراد وإنما هو تكليف تكلفهم به الدولة على أساس شرط القوة والأمانة الذي بحثناه تفصيلاً عند الكلام في نظرية التولية في النظام الإسلامي، فهي إذن ليست حقاً للفرد، وإنما واجب يقوم به، إذا عهد به إليه، ودليل ذلك الحديث الصحيح الذي رواه أبو موسى الأشعري قال: «دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي فقال أحدهما: يا رسول الله أمّرنا على بعض ما ولّاك الله تعالى وقال الآخر مثل ذلك فقال: إنّا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو أحداً حرص عليه»[١٥٤]. ويبدو من هذا الحديث أن تولي الوظائف العامة ليس حقاً للأفراد على الدولة فلو كان حقاً للأفراد ما كان طلبه أو سؤاله سبباً لمنعه إذ المعروف في الشريعة أن صاحب الحق له أن يحرص على حقه ويطالب به ولا يمنع منه إذا سأله.

وبعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمي لأن طبيعتها تقتضي ألا يكلف بها إلا المسلم فكان من شرط تقليدها للفرد أن يكون مسلماً كالخلافة والإمارة على الجهاد مثلاً[١٥٥]، لأن الإمامة في حقيقتها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فكان ضرورياً وبديهياً أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلماً. أما شرط الإسلام في إمارة الجهاد فلأن الجهاد واجب شرعي على المسلم دون الذمي. ويلاحظ أن هذه الوظائف المحجوبة عن الذمي فيها جانب ديني ظاهر فهي تقوم على العقيدة الإسلامية أو تتصل بها فكان قصرها على المسلم هو الطبيعي والسائغ لأن الذمي لا يشارك المسلم في أمور الدين أو فيما يتصل بالعقيدة الإسلامية أو يبنى عليها.

وفيما عدا الوظائف التي شرط توليها الإسلام يجوز إشراك الذميين في تولي الوظائف العامة، لذلك صرّح بعض الفقهاء بجواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ[١٥٦] ووظيفة وزير التنفيذ تبليغ أوامر الإمام والقيام بتنفيذها ويمضي ما يصدر عنه من أحكام[١٥٧].

وتعليل حجب الوظائف التي ذكرناها وأمثالها عن الذمي «إن الدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس الإسلام ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذاً كاملاً وسليماً في الداخل، والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة في الخارج، لأن الإسلام دعوة عالمية لا إقليمية،

---

(١٥٤) صحيح البخاري بشرح العيني جـ٤ ص٢٢٧.

(١٥٥) مقدمة ابن خلدون ص١٩١ والأحكام السلطانية للماوردي ص٦ و٢٥.

(١٥٦) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٢٧ وما بعدها.

(١٥٧) المرجع السابق ص٢٥.

وهذه هي غاية الدولة الإسلامية، قال تعالى: ﴿الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[١٥٨] فدولة هذا شأنها لا يكون مستغرباً أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها ونظامها وغايتها، بل لا يكون مستغرباً إذا منعت غير المؤمنين بعقيدتها من تولي أي شأن من شؤونها العامة ما داموا لا يؤمنون بما تؤمن به من عقيدة وغاية ونظام ولو حملوا جنسيتها، ولكن مع هذا نجد دولة الإسلام، بتوجيه من الإسلام، تتسع لغير المسلمين وتفتح صدرها لهم ولا تضيق بهم بل تشركهم في بعض أعباء الدولة والمساهمة في إدارة شؤونها وهي تعلم أنهم يخالفونها في عقيدتها وغايتها»[١٥٩].

رابعاً ـ المساواة في التكاليف والأعباء العامة:

وهذه المساواة يفرعها علماء القانون إلى فرعين:

الأول ـ المساواة أمام الضرائب.

والثاني ـ المساواة في أداء الخدمة العسكرية. وعلى ذلك سنبحثهما في فرعين.

أ ـ المساواة أمام الضرائب:

«ومقتضاها أن تكون مساهمة الأفراد في أداء الضرائب وفق مقدار دخولهم أو ثرواتهم ولا يتنافى ذلك مع جواز إعفاء ذوي الدخول الصغيرة من أداء الضرائب أو تقرير قاعدة تصاعدية الضريبة وما تتضمنه من رفع نسبة الضريبة كلما زادت قيمة الثروة أو ارتفع مقدار الدخل»[١٦٠].

أما في النظام الإسلامي فالمقرر هو الزكاة على المسلمين، والجزية على غير المسلمين، وقد نظمت الشريعة الزكاة تنظيماً دقيقاً على مختلف الأموال كما هو مفصل في كتب الفقه وبشكل يزيد مع كثرة المال، مع إعفاء مَنْ لا يملك النصاب وهم ذوو الدخول الصغيرة، ومع ملاحظة أن الزكاة وإن كانت تسد مسد الضرائب التي تشرعها النظم المختلفة، إلا أنها في حقيقتها ليست ضريبة بقدر ما هي عبادة وركن من أركان الإسلام، وإن الفرد ليندفع نحو دفع الزكاة لأنها جزء من دينه وشرط لإسلامه ولا يحاول التفلت منها

---

(١٥٨) سورة الحج: الآية ٤١.

(١٥٩) د. عبدالكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص٨٢.

(١٦٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٤١.

كمـا هو الحال في الضريبة أحياناً. وأما الجزية فقد فرضها الإسلام على المواطنين غير المسلمين، حيث لا يعقل أن يفرض عليهم الزكاة وهم يدينون بغير الإسلام، لأن في ذلك إكراهاً لهم على عبادة إسلامية، فكانت الجزية بديلاً عنها لإشراكهم في تحمل جانب من الأعباء العامة مـا داموا يتمتعون بصفة المواطنة في دار الإسلام. وقد نظم الإسلام الجزية بصورة تصاعدية فالجزية التي يدفعها الفقير المعتمل أقل من تلك التي يدفعها المتوسط وهذه أقل من جزية الموسر، وتسقط الجزية بعد وجوبها إذا أسلم الذمي أو عجزت الدولة الإسلامية عن حماية الذميين ولذلك رد أبو عبيدة بن الجراح الجزية إلى الذميين في بعض مدن الشام عندما عجز الجيش الإسلامي عن حمايتهم[١٦١].

ب ـ المساواة في أداء الخدمة العسكرية:

أداء الخدمة العسكرية واجب قومي يتساوى المواطنون جميعاً في القيام به فالمواطنون متساوون في الإفادة من الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة ومن ثم لا يجوز الإعفاء من واجب الدفاع عن الوطن إلا بسبب العجز أو عدم الصلاحية البدنية. أما إمكان التخلص من هذا الواجب المقدس مقابل دفع مبلغ من المال أو بسبب الانتماء إلى فئة أو طبقة معينة من الشعب فإنه يتنافى مع مبدأ المساواة بين المواطنين في الواجبات والتكاليف العامة[١٦٢].

أما في النظام الإسلامي، فإن نصوص الكتاب والسُّنّة جاءت عامة في فرض الجهاد على المسلمين، فالمسلمون جميعاً متساوون أمام فريضة الجهاد التي لا يعفى منها شرعاً إلّا مَنْ قام به عذر شرعي، إلّا أن النظام الإسلامي يقسم الجهاد إلى فرض عين وفرض كفاية، فهو فرض كفاية إذا كان مقصود الجهاد يتحصل بعدد معين من المجاهدين، وفرض الكفـاية واجب على الأمـة بالجملة ولكنـه إذا قام به البعض سقط عن البـاقين ما دام يتحصـل بهذا البعض مقصود الجهاد، ولولي الأمر على ما نرى وضع نظام خاص يتناوب فيه القائمون بهذه الفريضة، يدل على ذلك ما ورد في الإعلان الدستوري لدولة المدينة النبوية إذ ورد فيه «وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً»[١٦٣].

أما عندما يكون الجهاد فرض عين، وهو يكون كذلك إذا احتل بلد من بلاد الإسلام

---

(١٦١) انـظر مثل هذا المعنى في كتاب أصول الدعوة لأستاذنا عبدالكريم زيدان ص٣٣٤ وأيضاً الخراج لأبي يوسف ص١٣٩.

(١٦٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٤٤٣.

(١٦٣) بند ١٨ من الوثيقة.

وإذا استنفر الإمام المسلمين، وفي ذلك يقول الإمام ابن العربي المالكي: «إذا كان النفير عاماً لغلبة العدو على الحوزة أو استيلائه على الأسارى كان النفير عاماً ووجب الخروج خفافاً وثقالاً وركباناً ورجالاً عبيداً وأحراراً مَنْ كان له أب من غير إذنه حتى يظهر دين الله وتحمى البيضة وتحفظ الحوزة ويخزي الله العدو ويستنقذ الأسرى ولا خلاف في هذا»[١٦٤] فالفرضية في هذا النوع من الجهاد تتعين على الجميع فعلاً فيخرج الابن دون إذن أبيه والمرأة دون إذن زوجها[١٦٥]. هذا هو الشأن في أداء الخدمة العسكرية بالنسبة للمسلمين وهي ليست ضريبة عليهم بقدر ما هي فريضة فيها أعظم معاني العبادة، لذلك جعل الله تعالى ثمنها الجنة، قال تعالى: **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فَيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقا. . .﴾**[١٦٦].

أما بالنسبة لغير المسلمين من المواطنين، فإن الإسلام وإن كان يساويهم بالمسلمين في حظهم من رعاية الدولة لهم وعنايتها بهم وانتفاعهم بالخدمات العامة التي تقدمها الدولة لهم، إلّا أنه لم يفرض عليهم الجهاد لئلا يكرههم على عبادة إسلامية. ومن جهة ثانية فإن الدولة الإسلامية دولة فكرية أساسها العقيدة الإسلامية ونظامها الشريعة الإسلامية وغايتها وهدفها نشر هذه العقيدة والشريعة لتكون كلمة الله هي العليا فلا يعقل أن يفرض على الذميين وهم لا يؤمنون بهذا أن يقاتلوا من أجل شيء لا يؤمنون به. وفي ذلك يقول الأستاذ المودودي: «وقد استثني أهل الذمة من الخدمة العسكرية وجعل الدفاع عن الوطن الإسلامي من واجب المسلمين وحدهم وذلك لأن الدولة التي تقوم على مبدأ، لا يقاتل من ورائها ـ ولا ينبغي أن يقاتل ـ إلّا الذين يؤمنون بصدق ذلك المبدأ. وهؤلاء ـ وحدهم ـ الذين يستطيعون أن يلتزموا حدود الشرع ومبادىء الإسلام في الحرب. وإن قاتل غير هؤلاء لحفظ الدولة الإسلامية قاتلوا كالأجراء (mercenaries) ولم يمكنهم مراعاة الحدود الخلقية التي قررها الإسلام، لأجل هذا كله قد أعفى الإسلام أهل الذمة من الخدمة العسكرية ولم يفرض عليهم إلا أن يؤدوا نصيبهم من نفقات الدفاع الوطني، وما الجزية في الحقيقة إلّا هذا النصيب المفروض عليهم»[١٦٧].

---

(١٦٤) ابن العربي المالكي: أحكام القرآن جـ٢ ص٩٤٣.

(١٦٥) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير جـ٤ ص١٩٤ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(١٦٦) سورة التوبة: الآية ١١١.

(١٦٧) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ص٢٦.

وعلى خلاف ذلك يرى بعض العلماء أن للذميين أن يشتركوا مع المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام(١٦٨).

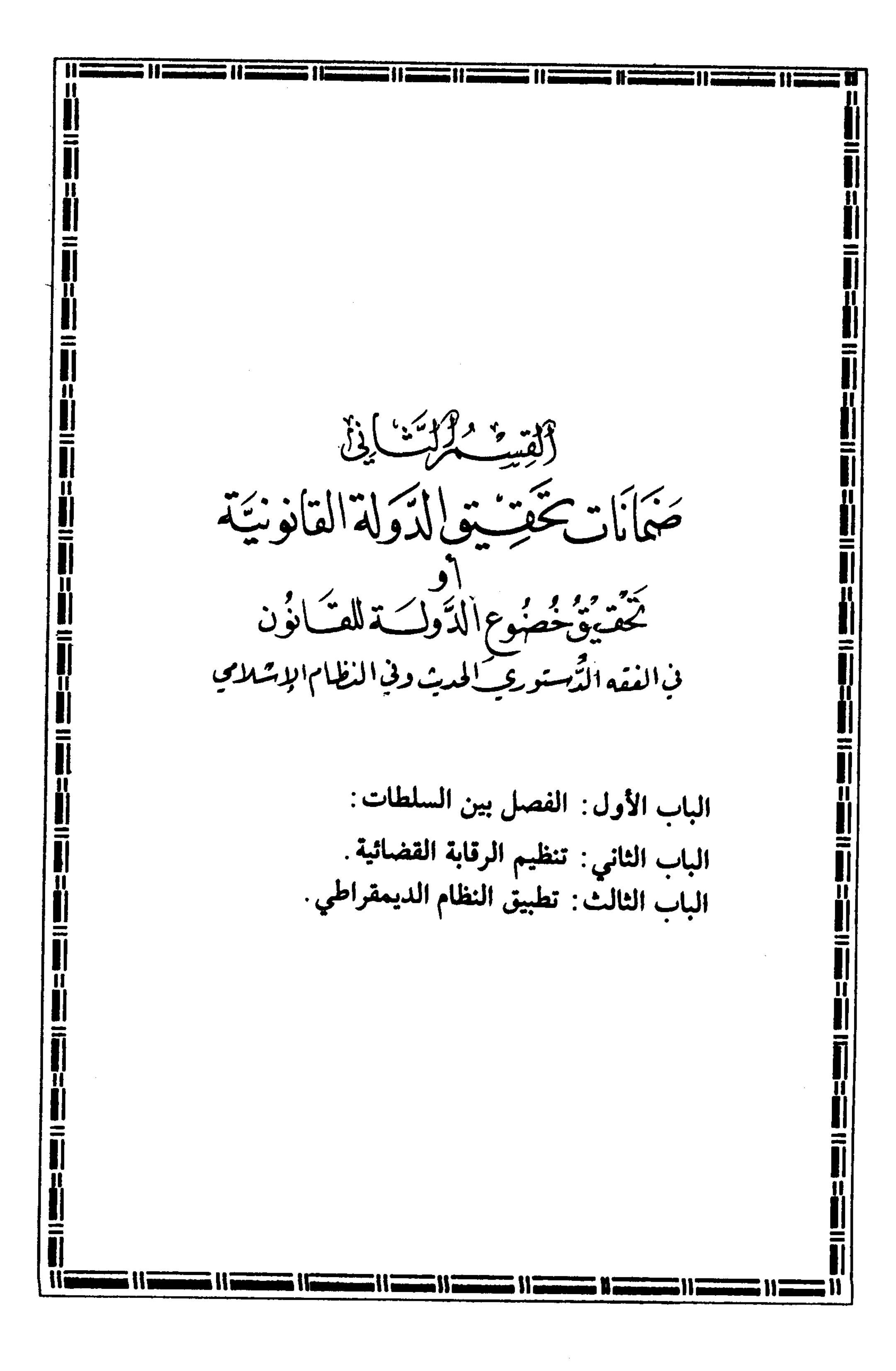
والذي نراه هو جواز اشتراكهم في الحرب إن هم رغبوا في ذلك على أن لا يكونوا في موضـع الإمـارة فيها لقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾(١٦٩) والإمارة من السبيل فلا تجوز، ويكون اشتراكهم بمساهمتهم بالمال أو النفس أو السلاح تحت أمرة المسلمين وهذا وإن لم يكن واجباً عليهم شرعاً لأنهم يدفعون الجزية بديلاً عن حماية الدولة الإسلامية لهم إلاّ أن ذلك لا يمنع من الاستعانة بهم إن هم رغبوا في ذلك بل إنّ الإسلام يتسع لإلزامهم بالاشتراك في الحرب الدفاعية إلزاماً على ما ورد في الإعلان الدستوري لدولة المدينة: «وأن بينهم النصر على مَنْ دهم يثرب»(١٧٠).

---

(١٦٨) د. عبدالكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص١٥٦ ثم ساق الوقائع التاريخية في عهد عمر بن الخطاب الدالة على ذلك ومنها ما رواه الطبري عن ملك «الباب» في نواحي أرمينيا واسمه شهر براز أنه طلب من سراقة بن عمرو أمير تلك المناطق أن يضع عنه وعمن معه الجزية، على أن يقوموا بما يريده منهم ضد عدوهم فقبل سراقة وقال له: قد قبلت ذلك فيمن كان معك على هذا ما دام عليه ولا بد من الجِـزاء ممن يقيم ولا ينهض «فقبل ذلك وصار سُنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وممن لم يكن عنده الجزاء إلاّ أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسنه» «انظر تاريخ الطبري جـ٥ ص٢٦٦٤ وما بعدها».

(١٦٩) سورة النساء: الآية ١٤١.

(١٧٠) بند ٤٤ من الوثيقة المذكورة وقد أشرنا إليها سابقاً في باب «وجود الدستور».



القسم الثاني

ضمانات تحقيق الدولة القانونية

أو

تحقيق خضوع الدولة للقانون

في الفقه الدستوري الحديث وفي النظام الإسلامي

الباب الأول: الفصل بين السلطات:

الباب الثاني: تنظيم الرقابة القضائية.

الباب الثالث: تطبيق النظام الديمقراطي.



الباب الأول
الفصل بين السلطات

الفصل الأول

مبدأ الفصل بين السُّلطات في الدولة القانونية الحديثة

يعد مبدأ الفصل بين السلطات من الضمانات الهامة لحماية الحريات في العصر الحديث، فهو ضمانة فعّالة لإقامة نظام الدولة القانونية في النظم السياسية المعاصرة، وذلك لأنه يتضمن «تخصيص عضو مستقل لكل وظيفة من وظائف الدولة فيكون هناك جهاز خاص للتشريع وجهاز خاص للتنفيذ، وجهاز ثالث للقضاء، ومتى تحقق ذلك أصبح لكل عضو اختصاص محدد لا يمكن الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الأعضاء الأخرى ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلًّا منها سيوقف عدوان الأخرى»[1] وذلك يؤدي إلى منع تركز السلطة والحيلولة دون التعسف والاستبداد. فما هو جوهر هذا المبدأ وماذا يهدف؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال بأنه: رغبة في حسن سير مصالح الدولة، وضماناً لحريات الأفراد، ومنعاً للتعسف والاستبداد، يجب أن لا تجتمع مختلف السلطات ـ سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ في قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة ولو كانت تلك الهيئة هي الشعب ذاته (وذلك في نظام الحكم النيابي)[2].

وقد ظهر هذا المبدأ كرد فعل للسلطة المطلقة للملوك، وسلاح للكفاح ضدها، فاستعملته الثورة الفرنسية منذ بدايتها معتبرة إياه الوسيلة المثلى للتخلص من السلطة

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٧٥.

(٢) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٦٤٢ وما بعدها.

المطلقة للملوك الذين كانوا قد جمعوا في قبضتهم جميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية بما أدى إلى إطلاق السلطة باتجاه الاستبداد والطغيان.

فإن السلطات الثلاث إذا تجمعت في يد واحدة فإنه حتى لو قيدناها بقواعد معينة في الدستور فلن تكون هناك أية ضمانة لاحترام هذه القواعد ولن يقف في سبيل الحاكم شيء إذا استبد بالسلطة فمثلاً: إذا اجتمعت وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ في يد واحدة فإن التشريع قد يفقد ضمانته الأساسية ألا وهي أنه يضع قواعد عامة مجردة لتطبق على الحالات المستقبلة وقد يحدث أن تصدر القوانين لتسري على حالات خاصة أو أن يعدل القانون وقت التنفيذ على الحالات الفردية لأغراض شخصية ويصدق نفس الشيء على حالة اجتماع وظيفتي التشريع والقضاء في يد واحدة إذ يستطيع المشرع أن يسن قوانين مغرضة تتفق مع الحل الذي يريد تطبيقه على الحالات الفردية التي تعرض أمامه للقضاء فيها فيحابي مَنْ يشاء ويعسف بمن يريد[٣].

فلا بد لدرء الاستبداد والطغيان، وحماية الحريات، أن تسند الوظائف الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية لسلطات ثلاث، تكون هذه الوظائف موزعة عليها.

والأساس الذي يستند إليه هذا المبدأ ـ كما يقرر منتسكيو[٤] ـ أن كل فرد بيده سلطة ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها، ولكي نحول بينه وبين ذلك لا بد من تقسيم أو توزيع تلك السلطة وبذلك نحول بينه وبين إساءة استعمالها درءاً للاستبداد والطغيان وفي ذلك يقول منتسكيو: «إذا اجتمعت في يد شخصية أو هيئة واحدة السلطات التشريعية والتنفيذية انعدمت الحرية»[٥] ولذلك فإنه «يجب أن توقف كل سلطة عند حدودها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع واحدة أن تسيء استعمال سلطتها»[٦].

ذلك هو مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث في فقه القانون الدستوري، فما هو مركز هذه السلطات الثلاث في ظل النظام السياسي الإسلامي ذلك هو موضوع بحثنا في الفصل الثاني.

---

(٣) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٣٦.

(٤) أشار إليه الدكتور متولي في مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٦٤٣.

(٥) أشار إليه الدكتور متولي في المرجع السابق هامش ص٦٤٣.

(٦) مونتسكيو أيضاً «أشار إليه المرجع السابق في هامش ص٦٤٣».

الفصل الثاني

مركز السلطات الثلاث في النظام الإسلامي

إذا كانت النظم السياسية الحديثة بأمس الحاجة إلى مبدأ الفصل بين السلطات باعتباره إحدى ضمانات الدولة القانونية الحديثة بما يؤدي إليه من حماية للحريات عن طريق توزيع السلطة بقصد الحد منها فإن النظام الإسلامي أقل حاجة إلى هذا المبدأ.

ذلك أن العلة التي من أجلها نادى مونتسكيو وغيره بمبدأ الفصل بين السلطات، هي أن كل فرد بيده سلطة، ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها، ورتبوا على ذلك أنه لا بد من توزيع السلطة بقصد الحد منها.

وهذه (العلة) التي استوجبت ذلك (المبدأ) لها في النظام الإسلامي علاج آخر.

ذلك أن مسألة النزوع إلى إساءة استعمال السلطة إنما هي مسألة (سلوكية) بمعنى إنه اعوجاج في سلوك الإنسان وأن الأصوب معالجة هذا الاعوجاج، لا تركه والبحث عن مبدأ للتخفيف من مساوئه.

والنظام الإسلامي يعالج ذلك بتقرير جملة من القواعد والمبادىء هي مزيج من النظام القانوني، والخلقي، والروحي.

الأولى: إن مَنْ بيده السلطة في النظام الإسلامي لا تكون إرادته هي القانون فيعسف أو يستبد، وإنما هو (منفذ) فقط لشريعة قائمة لا يملك التقدم عليها أو التأخر عنها.

والثانية: إن الإسلام لا يولي السلطة إلا الكفء الأمين، وأساس الكفاءة القدرة على ما يتولاه، ومعنى الأمانة عدم التفريط بشؤون ما ولي عليه ومراقبة الله تعالى وخشيته فيه وقد أشار القرآن الكريم إلى المبدأ الواجب مراعاته في تولية الأمور فقال تعالى: ﴿**إن خير مَنْ استأجرت القوي الأمين**﴾[٧].

---

(٧) سورة القصص: الآية ٢٦.

والثالثة: إن إساءة استعمال السلطة عليها جزاءان:

الأول - أخروي يتمثل في عقاب الله تعالى.

والثاني - دنيوي يتمثل في حق الأمة في خلعه ومحاسبته على أخطائه وعدوانه.

فهـذه القواعد بجملتها تضمن (شفاء) مَنْ بيده السلطة من (علة) النزوع إلى إساءة استعمالها، ومن ثم فليس هناك خطر في أن تجتمع في يد واحدة السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ما دامت كل من السلطتين تنفذ شريعة قائمة تتضمن حقوق الأفراد وحرياتهم بشكل ثابت.

القواعد التي يبنى عليها مركز السلطات الثلاث:

ومما تقدم نستطيع أن نقرر باطمئنان أن مركز السلطات الثلاث في النظام السياسي الإسلامي يقوم على قاعدتين أساسيتين:

الأولى: انفصـال السلطة التشريعية عن السلطتين التنفيذية والقضائية انفصالاً مرناً، ذلـك أن التشـريع الإسـلامي وإن كان متمثـلاً أساساً في الكتاب والسُنّة إلّا أن من حق المجتهـدين أن يمارسوا نشاطاً معيناً هو تفسير نصوص الكتاب والسُنّة، واستنباط الحكم الشرعي أو القاعدة القانونية للمسائل المتجددة التي لا نص فيها، وهذا في حقيقته نشاط تشريعي في معيار فقهاء القانون.

كمـا أن الخليفـة إذا كان مجتهـداً له ممـارسة هذا النشاط أيضاً، ومن حق السلطة التشريعية في الإسلام ممثلة في مجلس الشورى أن تراقب أعمال السلطة التنفيذية وتشرف على كيفية تطبيقها للقوانين الإسلامية وان تنكر عليها أي تصرف مخالف لأحكام القانون الإسـلامي، وكذلك من حق السلطة التنفيذية في الإسلام ممثلة في الخليفة أن تمارس بعض الاختصاصات التشريعية، وعلى ذلك فالفصل بين هاتين السلطتين فصل مرن وليس فصـلاً مطلقـاً جامـداً ولا يخفى أن الفصل المرن بين السلطات العامة هو الذي يحمي الحقوق والحريات إذ يجعل لكل سلطة منها نافذة تطل منها على السلطة الأخرى تراقب أعمالها وتمنع اعتداءها وبذلك يحال بينها وبين التحكم والاستبداد الذي تتهيأ له الفرصة في الفصل المطلق بين السلطات.

والثانية: إن تركيز السلطتين (التنفيذية والقضائية) بيد واحدة أو فصلهما عن بعضهما بتوزيعهما إلى جهتين يدخل في باب (المباح)، بمعنى أن التركيز جائز، والتوزيع جائز، بشرط أن لا يفضي أي منهما إلى مفسدة.

يقول ابن خلدون في مقدمته: «وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلّا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسُنّة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى مَنْ سواهم. وأول مَنْ دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه فولى أبا الدرداء معه بالمدينة وولى شريحاً بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاء»[8].

ومن هذا يبدو أن جمع السلطتين التنفيذية والقضائية جائز كما كان في صدر الإسلام، وتوزيعهما إلى جهتين جائز أيضاً كما حصل في خلافة عمر (رضي الله عنه) ومَنْ بعده.

إن الأمير وإن كان رئيساً للسلطتين التنفيذية والقضائية فإن القاضي والأمير معاً خاضعان للشريعة الإسلامية التي لها السيادة عليهما. فإن زاغ القاضي عن الشريعة قوّمه الأمير كما أن الأمير نفسه معرّض لأن يطلب في القضاء ليسأل عن أية قضية مدنية أو جنائية.

على أن الذي دعا إلى توزيع أو فصل السلطتين في النظام السياسي الإسلامي ليس هو إساءة استعمال السلطة كما هو الحال في النظم السياسية الأخرى، فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته «أن الخلفاء كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة... واستخلفوا فيه مَنْ يقوم به (تخفيفاً) عن أنفسهم»[9].

ويؤيد ما قلناه من جواز الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية وجواز توزيعهما على جهتين اثنتين ما ذكره الإمام القرافي وهو يحدد العلاقة بين الإمامة والقضاء إذ يقول: إن الإمام نسبته إليهما (أي إلى القاضي والمفتي) كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه، فإن للإمام أن يقضي وأن يفتي كما تقدم، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء، كجمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاة وقتل الطغاة وهي أمور كثيرة يختص بها لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي، فكل امام قاض ومفت، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمامة الكبرى[10].

(٨) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٠.

(٩) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢١.

(١٠) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٣٢.

فالأصل إذن أن الأمير جائز له أن يجمع السلطتين، وجائز له أن يولي القضاء جهة مستقلة على وجه التخصيص، وهذا يعني أن جمع السلطتين المذكورتين أو توزيعهما أي الفصل بينهما يدخل في باب السياسات الجائزة أو المباحة.

فليس جمع السلطتين في يد الأمير هو الصورة النهائية للنظام السياسي الإسلامي، وكذا توزيع السلطتين أي فصلهما ليس هو الصورة النهائية للنظام الإسلامي، ويمكن اختيار أي من (الصورتين) للعمل به حسب الملائمة لظروف الزمان والمكان.

على أننا عندما ننظر إلى نظام الجمع بين السلطتين في يد الأمير، يجب أن نضع بجانبه نظام الشورى، لتبدو الصورة كاملة، لأن النظام الإسلامي متكامل لا ينظر إلى أجزائه منفردة بل ينظر إليه كلاً متكاملاً، فيجب على الأمير أن يستشير أهل الحل والعقد ويجب على هؤلاء أن يشيروا عليه، وفي هذا ضمانة أخرى لدرء الاستبداد والطغيان، أما إذا ترك الأمير المشاورة واستبد برأيه فقد صرّح العلماء بأن ذلك موجب لعزله فقد ورد في تفسير القرطبي: «قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام مَنْ لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب»[١١] ثم علّق القرطبي على ذلك بقوله: هذا ما لا خلاف فيه[١٢].

ووقائع التاريخ الثابتة تشير إلى أن فكرة الجمع بين السلطتين ليست معيبة في ذاتها فلقد كانت وسيلة لتحقيق العدل والحرية وإعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء في نصابه عندما كان الجامع للسلطتين من الراشدين أو مَنْ على سيرتهم، وقد يكون الجمع بينهما وسيلة مفضية إلى الاستبداد والطغيان كما كان الحال في فرنسا في عهد الملكية المطلقة.

فالجمع بين السلطتين يدور نفعاً وضرراً مع صفة مَنْ يمسك بهاتين السلطتين، فإن الراشدين وقد جمع بعضهم بين السلطتين لم يؤثر عن أحد منهم أنه استغل سلطانه للنيل من خصومه، لأنه مقيد بالكتاب يتلوه صباح مساء وفيه قوله تعالى: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[١٣].

وبعد أن تبينا مركز السلطات الثلاث في النظام السياسي الإسلامي يحسن بنا أن نبحث كل سلطة على انفراد مبينين حقيقتها، ووظائفها، وعلاقتها مع السلطات الأخرى.

---

(١١) و(١٢) تفسير القرطبي جـ٤ ص٢٤٩. وابن عطية هو عبدالله بن عطية الدمشقي مفسر معروف (ت٣٨٣هـ) وقد وصل إلينا تفسيره وهو مخطوط. (انظر بروكلمان: تاريخ الأب العربي ٤/١٥).

(١٣) سورة المائدة: الآية ٨.

المبحث الأول

السلطة التشريعية في النظام الإسلامي

البحث في السلطة التشريعية أو الهيئة التشريعية يقتضي الكلام عن الجهة التي تملك هذا الحق داخل الدولة، وعلاقة مجلس الشورى أهل الحل والعقد بهذا الحق، ووظيفة مجلس الشورى واختصاصاته، والعلاقة بين رئيس السلطة التنفيذية ومجلس الشورى عند اختلافهما في مسألة ما. وهو ما سنلقي ضوء عليه في المطالب الآتية:

المطلب الأول

وظائف مجلس الشورى واختصاصاته

الفرع الأول

وظيفة الاجتهاد والتقنين

القانون في النظام السياسي الإسلامي يتكون من مجموعة الأحكام الشرعية وهي تتفرع إلى العبادات والمعاملات والعقوبات، وعبارة المعاملات والعقوبات هذه تشمل كل ما يشمله القانون العام والقانون الخاص بكل فروعهما.

والأحكام الشرعية التي تشمل كل هذا المعنى وتخص كل جوانب الحياة للفرد والجماعة والدولة، منها ما ثبت بنصوص واضحة في القرآن الكريم أو السُّنَّة النبوية أو انعقد عليها إجماع المسلمين، ومنها ما ثبت بطريق الاجتهاد.

والاجتهاد وإن كان حقاً لكل مَنْ ملك أداة الاجتهاد من المسلمين إلّا أن هؤلاء إذا اجتمعوا في مجلس (كمجلس الشورى) يضم العلماء والمجتهدين فإن وظيفة الاجتهاد بقصد استنباط الأحكام الشرعية ووضعها موضع التنفيذ تتعين فيه.

ولا يعني هذا أن المجتهد خارج مجلس الشورى - إذا وجد - يسقط حقه في الاجتهاد، وإنما يعني أن اجتهاد مثل هذا المجتهد لن يكون أكثر من فتوى، بينما اجتهاد

مجلس الشورى سيكون موضع التنفيذ كقانون وذلك عندما يعضده أمر الإمام فيأمر بتنفيذه فيجب دون غيره لقوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[١٤]. ذلك أن أمر الحاكم في المسائل الاجتهادية يحسم الخلاف.

وإذن فإن جميع المسائل المتجددة في الحياة سواء أكانت قانونية أو اقتصادية أو سياسية أو غيرها تعرض على مجلس الشورى بقصد الاجتهاد فيها لاستنباط الحكم الشرعي لها، ومجلس الشورى وهو ينظر في هذه القضايا ليسن فيها قوانين معينة، أي يستنبط لها أحكاماً، مقيد بالشريعة الإسلامية غاية ووسيلة، فصلاحياته محددة بعدم مخالفة نص من نصوص الشريعة، فينبغي أن تكون القوانين التي يسنها المجلس شرعية، وهي تكون كذلك إذا جاءت مستمدة من الكتاب والسُّنّة، أو غير مخالفة لهما.

فمجلس الشورى وهو يضم علماء الأمة ومجتهديها والمختصين في بعض الميادين ليس له أن يقدم آراء ناشئة عن الهوى أو الرغبة المجردة، فأفراده يَزنون الأمور بميزان الشرع، مقيدون به، لا يتقدمون عليه، ولا يتأخرون عنه، يقدم كل رأيه ومعه الدليل من كتاب أو سُنّة أو إجماع أو قياس أو استحسان أو مصلحة ونحوها من أدلة الأحكام، فاجتهادهم لاتخاذ قرار ما أو استنباط حكم ما مقيد بأن يكون مستمداً من هذه الأدلة التي ذكرناها أو على الأقل غير مخالف لها، وبهذا ينضبط اجتهاد مجلس الشورى في إطار الشريعة الإسلامية.

وعلى ذلك يكون هدف مجلس الشورى حسن تطبيق الأحكام الشرعية فيما فيه نص واضح، والاجتهاد لاستنباط أحكام شرعية فيما لا نص فيه وفق قواعد الاجتهاد وأصوله.

فسلطة مجلس الشورى إذن مقيدة بالاجتهاد الصحيح وفق أصوله وضوابطه، فلا يملك المجلس أن يضع قانوناً يخالف الكتاب أو السُّنّة فإن فعل - وهذا مجرد افتراض - كان خارجاً عن الشرع ومتعدياً حدود الله، لقوله تعالى: ﴿ومَنْ يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾[١٥] وقال عز وجل أيضاً: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾[١٦].

---

(١٤) سورة النساء: الآية ٥٩.

(١٥) سورة الطلاق: الآية ١.

(١٦) سورة الشورى: الآية ٢١.

الفرع الثاني
وظيفة تمثيل الأمة

قبل الكلام على تمثيل الأمة كوظيفة لمجلس الشورى أو لأهل الشورى لا بد من النظر في المسألة الآتية:

هل يحتوي النظام السياسي الإسلامي على (نظرية) محددة أصيلة لفكرة (النيابة عن الأمة) أو الوكالة عنها في فقه الشريعة الإسلامية الدستوري؟

وإذا وجدت فما هو الدليل الذي تستند إليه من كتاب أو سُنّة أو إجماع أو اجتهاد؟

إن من المهم جداً أن نحاول استنباط هذه النظرية من النصوص، وبقية الأدلة الشرعية، كنظرية أصيلة وقاعدة في التشريع الدستوري الإسلامي، خاصة إذا علمنا أن ذلك يتوقف عليه فيما بعد التكييف القانوني لمركز الخليفة وكونه نائباً عن الأمة، وكذلك التكييف القانوني لمجلس الشورى ـ أهل الحل والعقد ـ وكونهم نواباً عن الأمة أيضاً يمثلونها، وهما مسألتان على جانب كبير من الأهمية.

نظرية النيابة أو الوكالة عن الأمة:

إن فقهاء الشريعة الإسلامية تكلموا كثيراً على عقد الوكالة على صعيد القانون الخاص في الشريعة الإسلامية، أي (المعاملات)، إذ تكلموا في عقد الوكالة على أركانه وشروطه وآثاره ونحو ذلك بما لا مزيد عليه بحيث لا يخطر في الفكر سؤال عنه إلا وجوابه حاضر في كتب الفقه التي أفردت له باباً خاصاً هو باب الوكالة.

إلاّ أن فكرة الوكالة عن الأمة، أو النيابة عنها من قبل فرد أو أفراد، وكون ذلك نظرية أصيلة، وقاعدة ثابتة في التشريع الدستوري في الإسلام، لم يحظ بذلك القدر من البحث الـذي حظي به عقد الوكالة في المعاملات، ولذلك فهو في نظري يحتاج إلى مزيد من البحث في النصوص وأدلة الأحكام والتفتيش فيها عن نظرية النيابة عن الأمة.

لذلك كان لزاماً علينا أن نبحث في ذلك جهد استطاعتنا مسترشدين بأدلة الأحكام.

وعند النظر في أدلة الأحكام نجد أن نظرية النيابة عن الأمة تجد لها سنداً قوياً وأساساً متيناً ترتكز عليه في القرآن الكريم، وفي السُنّة النبوية، وفي الإجماع، وفي فكرة الفروض الكفائية.

أولاً ـ نظرية النيابة عن الأمة في القرآن الكريم:

إن فكرة تمثيل الجماعة بواسطة ممثلين ينوبون عنها أمام جهةٍ ما تجد سندها في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾ يعني إلى الذين عاهدهم رسول الله ﷺ؛ لأنه كان المتولي للعقود، وأصحابه بذلك كلهم راضون، فكأنهم عاقدوا وعاهدوا، فنُسِبَ العقد إليهم... إذ لا يمكن غير ذلك، فإن تحصيل الرضا من الجميع مُتعذِّر، فإذا عقد الإمام لما يراه من المصلحة أمراً لزِمَ جميع الرعايا»(*)، وبهذا النص وأمثاله من النصوص في التنزيل العزيز تتأسس مشروعية النيابة عن الأمة في القرآن الكريم.

ثانياً ـ نظرية النيابة عن الأمة في السُنّة النبوية:

كذلك تجد نظرية النيابة عن الأمة سندها في سُنّة رسول الله ﷺ.

فقد ورد في الطبقات الكبرى أن رسول الله ﷺ قال لمن حضروا بيعة العقبة «أخرجوا إليّ اثني عشر منكم يكونوا كفلاء على قومهم... فأخرجوا اثني عشر رجلاً»[١٧] وأنه قال للنقباء: «أنتم ـ كفلاء ـ على قومكم، وأنا كفيل قومي قالوا نعم»[١٨].

ويفهم مما تقدم أن النبي ﷺ قد سنّ فكرة نيابة اثني عشر رجلاً يكونون (ممثلين لقومهم (ونواباً) عنهم (وكفلاء) عليهم أمام الرسول ﷺ.

ومن السُنّة أيضاً أن النبي استشار أصحابه يوم بدر فقال: «أشيروا عليّ، وإنما يريد الأنصار، فقام سعد بن معاذ فقال: أنا أُجيب عن الأنصار، كأنك يا رسول الله تريدنا، قال: أجل، قال: فامض يا نبي الله لما أردت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما بقي منا رجل واحد. فقال رسول الله ﷺ: سيروا على بركة الله»[١٩].

(*) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤١/٨.

(١٧) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٦٠٢.

(١٨) المرجع السابق جـ٣ ص٦٠٢.

(١٩) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص١٤.

ومعنى هذا أن الرسول ﷺ قد أقر سعد بن معاذ، وهو من رؤساء الأنصار، إذ هو سيد الأوس، أن يتكلم نيابة عن الأنصار جميعاً وأن يعبّر عن آرائهم وأن يمثلهم في إبداء الرأي نائباً عنهم في ذلك وهذا واضح من قوله: «أنا أُجيب عن الأنصار». وسكوت الأنصار على هذا التمثيل رضاء به،. وقول النبي ﷺ: «أجل» إنما هو إقرار لفعل سعد بن معاذ هذا وتشريع لفكرة نيابة واحد عن القوم، ولو لم يرد النبي ﷺ أن يشرع مبدأ النيابة بسنته التقريرية لكان قال لسعد بن معاذ، لا تجبنا عنهم ولنسمع آراءهم.

ومن السُّنّة أيضاً في تشريع النيابة عن الأُمة استشارة النبي ﷺ لممثلي الأوس والخزرج، سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، في مسألة مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا بما معهم عنه وعن أصحابه وأن يخذلوا بين الأحزاب يوم الخندق[٢٠].

وكون النبي ﷺ يستشير اثنين من سادة الأوس والخزرج مع أن مسألة المصالحة على ثلث ثمار المدينة تخص جميع الأنصار كأفراد يدل على أن النبي ﷺ اكتفى بهم كممثلين ينوبون عن قومهم في إبداء الرأي، وفي هذا تشريع لنظرية النيابة بالسُّنّة أيضاً.

ثالثاً - انعقاد الإجماع على جواز النيابة عن الأُمة:

وكذلك - أرى - أن نظرية النيابة عن الأُمة تجد سندها في الإجماع وهو حجة شرعية قطعية كما سنقرر ذلك فيما يلي:

من الثابت أن إسناد السلطة للحاكم في النظام السياسي الإسلامي إنما يكون عن طريق البيعة له بواسطة الأُمة ممثلة بأهل الحل والعقد ينوبون عنها في عقد البيعة، وفكرة النيابة هذه تجد أساسها في (إجماع) الصحابة عليها، وأقوى سابقة في ذلك ما حصل من عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث جعل إقامة الحاكم أو اختياره الذي هو حق الأُمة[٢١]، جعله إلى «ممثليها» وهم أهل الشورى: علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد،

(٢٠) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٣ ص٧٠٧، وابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٧٣، والمقريزي: إمتاع الإسماع جـ١ ص٢٣.

(٢١) وكون اختيار الأمير حقاً شرعياً للأُمة ثابت بسُنّة النبي الفعلية ﷺ حيث إنه أوجب الإمارة بنصوص كثيرة من جهة وترك تأمير أمير بعده من جهة أخرى حيث توفي عليه الصلاة والسلام دون أن ينصب على الأُمة أميراً مما يدل على أن هذا الواجب تقوم به الأُمة، وقد قامت به فعلاً بعد وفاة الرسول ﷺ بإجماعهم على تولية أبي بكر رضي الله عنه.

وعبدالرحمن، وهم من كبار الصحابة. وقد كان تصرف هؤلاء الصحابة في اختيار الحاكم تصرفاً تستنبط منه نظرية النيابة والتمثيل بشكل واضح.

فقد أورد ابن سعد في طبقاته[٢٢] «فلما اجتمعوا قال عبدالرحمن: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة نفر منكم، فجعل الزبير أمره إلى علي، وجعل طلحة أمره إلى عثمان، وجعل سعد أمره إلى عبدالرحمن، فائتمر أولئك الثلاثة حين جعل الأمر فيهم: فقال عبدالرحمن: تجعلانه إلي وأنا أخرج منها فوالله لا آلوكم عن أفضلكم وخيركم للمسلمين؟ قالوا: نعم، فخلا بعلي فقال: إن لك من القرابة من رسول الله ﷺ والقدم والله عليك لئن استخلفت لتعدلن وأن استخلف عثمان لتسمعن ولتطيعن فقال: نعم، قال: وخلا بعثمان فقال مثل ذلك فقال عثمان: نعم، فقال: ابسط يدك يا عثمان، فبسط يده فبايعه علي والناس».

قال الماوردي: «فصارت الشورى بعد الستة في ثلاثة، ثم بعد الثلاثة في اثنين، علي وعثمان، ثم مضى عبدالرحمن ليستعلم الناس ما عندهم»[٢٣].

هذه السابقة التي يوردها أصحاب السير بعبارات متشابهة جديرة بكل اهتمام وتأمل.

فإن الستة الذين يمثلون الأمة في اختيار الأمير قد مثلهم في النهاية واحد قام باختيار الأمير.

فلقد ظهر في الحادثة التي سقناها أن الستة الذين يمثلون الأمة مثلهم وناب عنهم في المرحلة الثانية ثلاثة فقط هم: عبدالرحمن، وعلي، وعثمان، فصار هؤلاء الثلاثة ممثلي الأمة في اختيار الأمير، ثم (أناب) اثنان منهم ـ وهما علي وعثمان ـ الثالث، وهو عبدالرحمن، في اختيار الأمير فصار الاختيار الذي هو حق الأمة إلى واحد يمثلها ثم اختار هذا أحد الرجلين فولاه على المسلمين.

وأفهم من هذا أن (نيابة وتوكيلاً) قد حصل من ثلاثة منهم للثلاثة الآخرين، ثم (نيابة وتوكيلاً) من اثنين لواحد، صار في النهاية نائباً ووكيلاً عن أهل الحل والعقد، ممثلي الأمة، ليقوم بنفسه بالعقد نيابة عن الأمة.

ولم ينقل عن أحد من الصحابة اعتراض على قيام الستة بتمثيل الأمة فهم أهل الشورى وأهل الحل والعقد، ولا اعترض أحد من فقهاء الصحابة على قيام الثلاثة بتمثيل

---

(٢٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٣٣٨، والماوردي: الأحكام السلطانية ص١٢.

(٢٣) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٢.

الأخـرين والنيابة عنهم، ولا اعترض أحد منهم على قيام الواحد في النهاية بتمثيل الأُمة والنيابة عنها في نصب الأمير فيستقر ذلك (إجماعاً) دالاً على جواز النيابة عن الأُمة.

وبهـذا تكـون فكـرة النيابـة عن الأُمة وتمثيلها بواسطة ممثلين عنها تجد سندها في الإجماع وهو من أقوى الأدلة الشرعية.

وبهذا الذي وصلنا إليه نضيف أساسين جديدين تقوم عليهما وتستند إليهما فكرة النيابة عن الأُمة، هما السُنّة النبوية والإجماع، نضيفهما إلى الأساس الذي استخلصه صاحب «النظريات السياسية الإسلامية» الذي اعتبر فكرة الفروض الكفائية التي يؤديها البعض نيابة عن الأُمة هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم أهل الحل والعقد وسماهم الماوردي وغيره أهل الاختيار تقوم نيابة عن الأُمة باختيار الأمير.

وهم في «مبـاشـرتهم هذه المسؤولية لا يكـونون متصرفين في حق لأنفسهم ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأُمة كلها في استعمال ما هو حق أصلي لها فهم (منتدبون عنها) أو هم ممثلوها»[٢٤].

رابعاً ـ الفروض الكفائية أساس لفكرة النيابة عن الأُمة:

استخلص هذا الأساس وتكلم عنه الاستاذ الريس في نظرياته السياسية[٢٥] حيث يرى «إنه لما كان من طبيعة (الفرض الكفائي) وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو الاجتماعي أنـه لا يمكن أن يقـوم به كل أفـراد الأُمـة في وقت واحـد وإلا لزم انشغـال الأُمـة بالقيام بواجب واحد دون بقية الفروض كأن تنفر الأُمة مثلاً عن بكرة أبيها للجهاد فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها[٢٦]، من أجل هذا فكر علماء الشريعة في فكرة (الاكتفاء) أي فكـرة (الإنـابـة) فيما يتعلق بالتصدي لتنفيذ هذه الفروض ومن هنا جاءت تسميتها بأنها (كفـائية) أي إنها إذا قام بها بعض الأُمة سقطت عن الباقين أي إنه يكتفي بأن يقوم بعض الأُمـة بأدائها فيكفي أن يكون هنالك عدد من القضاة لأداء فرض إقامة القضاء وعدد من

---

(٢٤) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص١٧٧.

(٢٥) المرجع السابق ص١٧٥ وما بعدها.

(٢٦) ورد في كتـاب الهـداية للشيخ المرغيناني الحنفي جـ٢ ص١٣٥ قوله: «الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين فإن لم يقم به أحد أثم جميع الناس بتركه لأن الوجوب على الكل ولأن في اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية.

المحـاربين وعدد من المشتغلين بالعلم وهلم جرا.. وبالمثل في حالة الإمامة يكتفى أو يمكن أن يكتفى بأن يكون أمر اختيار الإمام أو على الأقل إتمام العقد معه لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب على أكمل وجه وهذه بعينهـا هي الفكـرة التي تتـداول في أبحـاث علوم السياسـة الحديثة وهي التي يسمونها «التمثيل» فالفروض الكفائية هي الفروض التي يمكن أو التي من شأنها أن تؤدى بطريق (الإنابة) أو التمثيل».

إذن فإن نظرية النيابة عن الأمة بواسطة البعض تجد سندها في القرآن الكريم أولاً ثم في السُّنّة النبوية ثانياً، وفي الإجماع ثالثاً، وهو ما توصلت إليه، ثم تجد سندها أيضاً في التكييف الشرعي للفروض الكفائية وهو ما توصل إليه الأستاذ الريس كما أشرنا.

وهذا وذاك يكفي لأن نقرر باطمئنان تام أن نظرية النيابة عن الأمة نظرية أصيلة وقاعدة ثابتة في النظام السياسي الإسلامي.

فالثـابت شرعـاً أن الأمـة الإسـلامية لا تجتمـع على خطأ أو ضلالـة لقـولـه عليه الصـلاة والسلام: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»[٢٧] وهذا هو بعينه بعض دليل حجية الإجماع وعصمته من الخطأ لأن الأمة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ، وعلماء الأصول يعرفون الإجماع بأنه «اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي»[٢٨] فإجماع المجتهدين من الأمة (وهم بعضها) هو إجماع للأمة كلها.

ومن هنا يتبين أن الشريعة تعتبر إجماع المجتهدين ـ أهل الحل والعقد ـ في مسائل الأحكام الشرعية التي منها يتكون القانون الإسلامي إجماعاً للأمة بأسرها لا يجوز خرقه أو نقضه من أي فرد فيها، ومنه يتبين أن هؤلاء المجتهدين لمؤهلات فيهم قد مثلوا الأمة (ونابوا) عنها في إبداء الرأي الذي انعقد عليه الإجماع. وذلك طريق رابع لإثبات نظرية النيابة عن الأمة في النظام السياسي الإسلامي.

مَنْ هم ممثلو الأمة وما التكييف الشرعي لعلاقتهم بها:

قد تبينا أن أهل الشورى أو أهل الحل والعقد (يمثلون الأمة) لأنهم يتصرفون في حقوق

---

(٢٧) سنن الترمذي ٤/٤٦٦، وسنن ابن ماجه ١٣٠٣/٢، والجامع الصغير للسيوطي ص٨٨.

(٢٨) الوجيز في أصول الفقه ص١٥٠ للدكتور عبدالكريم زيدان، وانظر تعاريف أخرى للإجماع في المستصفى للغزالي ١١٠/١، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢٨٠/١.

ثابتة لها (نيابة عنها) وتنصرف آثار تصرفاتهم إلى الأُمة ذاتها.

ومثلو الأُمة، في اختيار الأمير، وفي تقديم المشورة له في مختلف الأُمور يسمون بأسماء متعددة، فالماوردي يسميهم (أهل الاختيار) ويشترط فيهم شروطاً ثلاثة[٢٩]:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مَنْ يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

والبغدادي يسميهم (أهل الاجتهاد) حيث قال: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا. . . إن طريق ثبوتها الاختيار من الأُمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم مَنْ يصلح لها»[٣٠].

وصاحب تفسير المنار يوضح مَنْ هم أهل الحل والعقد بقوله: «أُولو الأمر جماعة الحل والعقد وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة»[٣١].

والنووي يحاول تعيين أهل الحل والعقد حيث يقول إنهم: «العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم»[٣٢].

وابن تيمية يتحدث عنهم بمناسبة الكلام عن (أُولو الأمر) فيقول عنهم: «أصحاب الأمر وذووه هم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام فلهذا كان أولو الأمر صنفين (العلماء والأمراء)، . . . ويدخل فيهم الملوك والمشايخ وأهل الديوان وكل مَنْ كان متبوعاً»[٣٣].

---

(٢٩) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٤.

(٣٠) البغدادي: أُصول الدين ص٢٧٩.

(٣١) تفسير المنار جـ٥ ص١٨١.

(٣٢) المنهاج للنووي «أشار إليه الأستاذ محمد ضياء الدين الريس في كتاب النظريات السياسية الإسلامية ص١٧٩».

(٣٣) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ص١٠٢.

وابن خلدون يرى أن الشورى والحل والعقد إنما تنحصر فيمن يكون صاحب عصبية يقدر بها على حل أو عقد حيث يقول: «. . الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما مَنْ لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فوجوده في الإفتاء خاصة وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها»[34].

وينتج من قول ابن خلدون أن الشورى نوعان:

الأول: شورى الفقهاء في المسائل الشرعية.

والثاني: شورى أهل العصبية والقوة في المسائل السياسية.

ومن مجموع ما ذكره العلماء ينتج أن أهل الحل والعقد أو أهل الشورى هم المتبوعون في الأمة من العلماء والرؤساء ممن حازوا على ثقتها ورضاها عنهم لما اتصفوا به من العدالة والإخلاص والمعرفة الصائبة للأمور والحرص على المصالح العامة أو بعبارة أخرى هم: العلماء والرؤساء الذين تتوفر فيهم الشروط التي ذكرها الماوردي.

إذن فإن مجلس الشورى يتكون من أعضاء تتوفر فيهم بالجملة الشروط المذكورة آنفاً ليمثلوا الأمة في تقديم المشورة وفي إبداء الرأي نيابة عنها حيث يصعب في الغالب استشارة الأمة بأجمعها بدون تمثيل.

كيف ينال ممثلو الأمة مكانهم في المجلس:

والسؤال الآن: كيف ينال أعضاء مجلس الشورى ـ أهل الحل والعقد ـ هذا المنصب ومَنْ الذي يوليهم إياه؟

الناظر في السوابق التاريخية في عصر الإسلام الأول يجد أهل الحل والعقد معروفين واضحين يُشار إليهم بالبنان، إليهم تصير الفتوى، وإليهم يزجع الناس، رفعتهم إلى هذه المنـزلة أعمالهم وتقواهم وعدالتهم وسابقتهم في الإسلام وجهادهم فيه وصحبتهم للنبي الكريم ﷺ ومدح القرآن الكريم لهم وثناؤه عليهم وحب المسلمين لهم وثقتهم بهم ورضاهم

---

(٣٤) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٤.

عنهم، ذلـك كله وضعهم في موضـع الصـدارة والقدوة حتى صاروا المتبوعين في الأُمة المطاعين فيها.

وما دام أهل الحل والعقد ـ أهل الشورى ـ هم ممثلو الأُمة بدليل أنهم يتصرفون في حقوق الأُمة نيابة عنها وتنصرف آثار هذه التصرفات فيما بعد إلى الأُمة نفسها كالإجماع نيابة عن الأُمـة وإلـزامها به، وتنصيب الأمير نيابة عن الأُمة وإلزامها به أيضاً ونحو ذلك، فإن التكييف القانوني الشرعي للعلاقة بينهم وبين الأُمة يمكن أن يكون أساسه الوكالة الضمنية.

ذلك أن الوكالة ـ كما هو معروف ـ تنعقد صراحة، وتنعقد ضمناً، ونحن نرى أن وكالة أهل الحل والعقد عن الأُمة في عصر الخلافة الراشدة كانت وكالة ضمنية، يدلنا على ذلك أنهم تصرفوا في حقوق تعـود للأُمة أصلاً كاختيار الأمير فوافقتهم عليها ورضيت بها وتابعتهم عليها وذلك رضاء ضمني بوكالتهم عنها.

ونـظراً لثقـة الأُمـة بهم ورضـاها عنهم وإجماعها بالجملة على ارتضائهم نواباً عنها ووضعهم في موضع الصدارة فقد أغنى كل ذلك عن قيام انتخاب يؤدي إلى التوكيل الصريح ولا يتصور ـ لو حصل انتخاب وقتئذ ـ أن ينافسهم أحد أو يفوز فيه بدلاً منهم.

أما الان فكيف ينال أعضاء مجلس الشورى مكانهم في المجلس؟

الذي نراه أن الشريعة الإسلامية تتسع لنظام (الانتخاب) لاختيار أهل الحل والعقد لأن مقصود الشرع إيجاد أهل الحل والعقد فما يوصل إلى هذا المقصود يكون مندوباً أو واجباً والذي يوصل إليه هو نظام الانتخاب الذي ينتخب بمقتضاه أهل الحل والعقد أو أعضاء مجلس الشورى ليقوموا بالواجبات التي جعلها الشرع إليهم بشرط أن يوضع نظام للانتخاب يتفق مع ما جاء في الشرع من تجنب التزييف والتضليل والكذب والغش والخداع وشراء الأصوات وما إلى ذلك مما يحرمه الشرع وبشرط توفر الشروط التي اشترطها الفقهاء في أهل الحل والعقد كمرشحين لتمثيل الأُمة.

أما القول بالوكالة الضمنية فقد جاز سابقاً نظراً لصلاح الناس وتقواهم وقرب عهدهم بصحبة النبي الكريم ﷺ، أما الآن فلا يجوز ذلك ـ في اعتقادنا ـ وذلك سداً للذريعة، وسد الذريعة أصل في الشريعة.

وتفصيل ذلك «أن إجازة مثل هذا التوكيل الضمني يفتح باباً خطيراً على الأُمة ويؤدي إلى فوضى وشر مستطير إذ يستطيع كل عاطل عن شروط أهل الحل والعقد أن يدعي لنفسه

هذه المنزلة وينصّب نفسه ممثلاً عن الأمة ونائباً عنها بحجة أنها ترتضي نيابته ضمناً»[35] وهـذا الـذي يخشى منه الآن كان مأموناً في صدر الإسلام فاختلف الحكم الشرعي تبعاً لذلك، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

دليل مشروعية (الانتخاب) في الكتاب والسُّنّة:

إن مبدأ الانتخاب لاختيار ممثلي الأمة يجد سنده في القرآن الكريم في آيتي الشورى في قولـه عز وجـل: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[36] و﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[37] وانتخاب ممثلي الأمة من أهم الأمور التي تجري فيها الشورى وإجراء الشورى فيها يكون باستشارة أفراد الأمة فيمن يكونون ممثلين عنها والوسيلة لمعرفة رأي أفراد الأمة هو الانتخاب.

وأيضاً فإن مبدأ الانتخاب يجد سنده في السُّنّة النبوية حيث ورد في حديث الرسول ﷺ قولـه: «فليرتض المسلمون رجلاً»[38] ومعنى ذلك أن يتشاوروا في التأمير عليهم ويقاس عليها أن يتشاوروا في اختيار أهل الحل والعقد فيهم وهم أعضاء مجلس الشورى.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام لأهل بيعة العقبة: «أخرجوا منكم اثني عشر نقيباً»[39] فجعل إليهم اختيار ممثليهم أي انتخابهم.

حماية ممثلي الأمة:

وممثلو الأمة ـ أهل الحل والعقد ـ أو مجلس الشورى لهم في النظام الإسلامي من الحمايـة ما يمكنهم من التصرف بحرية تامة وفق الشرع إذا اقتضت الضرورة ذلك وذلك يمكنهم من أداء واجباتهم بعيداً عن أي تأثر أو خوف أو نحو ذلك.

فقد ذكر صاحب الطبقات الكبرى أن عمر بن الخطاب أرسل إلى أبي طلحة قبل أن يموت بساعة فقال: «يا أبا طلحة: كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء النفر ـ أصحاب الشورى ـ فلا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم»[40].

---

(٣٥) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٦٠.

(٣٦) سورة آل عمران: الآية ١٠٩.

(٣٧) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣، وابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص١٢٨.

(٣٩) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٢ ص٣٠١، ود. محمد حميد الله: الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٣٢.

(٤٠) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٦١.

وقد التزم أبو طلحة بهذا ووفى به وجمع خمسين من قومه في باب أهل الشورى تحسباً للطوارىء فقد أورد صاحب الطبقات أيضاً: «وافى أبو طلحة ساعة قبر عمر فلزم أصحاب الشورى فلما جعلوا أمرهم إلى عبدالرحمن بن عوف يختار لهم منهم لزم أبو طلحة باب عبدالرحمن بن عوف بأصحابه حتى بايع لعثمان»(٤١).

ويستنتج من هذا أن عمر رضي الله عنه أوصى بحماية أصحاب الشورى، وقد نفذ أبو طلحة ذلك بدقة فقدم لهم الحماية أولاً ثم قدم الحماية إلى ممثلهم عبدالرحمن بن عوف الذي أنابوه في الاختيار أخيراً.

المطلب الثاني

صور ممارسة الشورى

ليس لممارسة الشورى شكل ثابت محدد فالسوابق التي بين أيدينا من استشارات النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وكذلك ما فعله الصحابة في عصر الإسلام الأول تدل على أن الشورى أمكن تحقيقها بصور متعددة، فتارة استشار النبي المتبوعين في الأمة، وأخرى استشار الأمة بالجملة وعرض الأمر عليها، كما أن عصر الخلافة الراشدة شهد مجلساً للشورى محدد الأعضاء، ولذلك سنتكلم عن كل صورة من هذه الصور في فرع مستقل.

الفرع الأول

استشارة المتبوعين في الأمة

قد ثبت أن النبي الكريم عليه الصلاة والسلام استشار في واقعة الخندق المتبوعين في قومهم فقد استشار السعدين، سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، وهما سيدا الأوس والخزرج، استشارهما في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا عن قتال المسلمين وأن يخذلوا بين الأحزاب، واعتبر استشارتهم تغني عن جمهور قومهم فقد أورد ابن هشام في السيرة النبوية أن النبي «بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فذكر ذلك لهما (أي موضوع المصالحة) واستشارهما فيه فقالا له: يا رسول الله أمر تحبه فنصنعه؟ أم شيئاً أمرك الله به؟ أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلاّ لأني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من

---

(٤١) المرجع السابق ص٦٢.

شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قِرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال رسول الله ﷺ فأنت وذاك»[٤٢].

ومن هذا يتبين أن النبي قد سن استشارة المتبوعين في قومهم وأخذ برأيهم.

وفي عهد الخلافة الراشدة كان المستشارون أيضاً المتبوعين في الأُمة ورؤساء الناس، ذكر ذلك ابن القيم فقال: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم أو عرضت عليه مسألة نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سُنّة رسول الله... فإن لم يجد سُنّة سنّها النبي جمع (رؤساء الناس) فاستشارهم فإذا أجمع رأيهم على شيء قضى به وكان عمر يفعل ذلك»[٤٣].

وجاء في الطبقات الكبرى: «إن أبا بكر الصديق كان إذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأي وأهل الفقه دعا رجالاً من المهاجرين والأنصار، دعا عمر وعثمان وعلياً وعبدالرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأُبي بن كعب وزيد بن ثابت ثم ولي عمر فكان يدعو هؤلاء النفر»[٤٤].

ومن هذا يبدو أن الخلفاء الراشدين تابعوا النبي الكريم في مسألة استشارة المتبوعين في الأُمة وتلك هي الصورة الأولى من صور ممارسة الشورى.

---

(٤٢) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٣ ص٧٠٧ وما بعدها وورد في إمتاع الأسماع للمقريزي أنهما قالا للنبي ﷺ: إن كان هذا أمراً من السماء فامض له وإن كان أمراً لم تؤمر فيه ولك فيه هوى فسمع وطاعة، وإن كان إنما هو الرأي فما لهم عندنا إلا السيف فأخذ الرسول برأيهما وترك موضوع المصالحة مع غطفان. «إمتاع الأسماع للمقريزي ص٢٣٦».

(٤٣) ابن القيم: إعلام الموقعين: جـ١ ص٤٥ وما بعدها.

(٤٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٣٥٠ ويلاحظ أن هذا يشبه مجلساً يمثل الأنصار والمهاجرين معاً وورد في الطبقات أيضاً جـ٢ ص٣٥١: «كان عمر يستشير في خلافته إذا حزبه الأمر أهل الشورى ومن الأنصار معاذ بن جبل وأُبي بن كعب وزيد بن ثابت».

الفرع الثاني

عرض الأمر على الشعب لمعرفة رأيه

وتلك هي الصورة الأخرى لممارسة الشورى، فعلها النبي ﷺ في مواقف متعددة، منها ما حصل في (غنائم هوازن) حيث أصاب المسلمون يومئذ ستة آلاف من السبي فجاء أهلوهم مسلمين يطالبون بأبنائهم ونسائهم وأموالهم فخيرهم النبي بين ذريتهم ونسائهم وبين أموالهم وعرض موضوع التخيير على جمهور المسلمين ليستطلع رأيهم فيه فقال: «إن هؤلاء قد جاؤوا مسلمين وإنّا قد خيرناهم بين الذراري والأموال فلم يعدلوا بالأحساب شيئاً، فمَنْ كان عنده شيء فطابت نفسه أن يرده فسبيل ذلك، ومَنْ لا فليعطنا وليكن قرضاً علينا حتى نصيب شيئاً فنعطيه مكانه. قالوا يا نبي الله قد رضينا وسلمنا قال: إني لا أدري لعل فيكم مَنْ لا يرضى فمروا عرفاءكم يرفعون ذلك إلينا. فرفعت إليه العرفاء: إن قد رضوا وسلموا»[٤٥].

وواضح من عبارة النبي الكريم «إني لا أدري لعل فيكم مَنْ لا يرضى فمروا عرفاءكم يرفعون ذلك إلينا» أنه قصد عرض الأمر عليهم ومعرفة آرائهم جميعاً ولم يكتف بآراء ممثليهم أو أهل الحل والعقد فيهم.

ومن السوابق أيضاً في استشارة النبي لجمهور المسلمين استشارته لهم في موقعة أحد في مسألة الخروج إلى خارج المدينة للقتال أو البقاء في المدينة.

ومنها أيضاً أن النبي ﷺ لما أراد قتال قريش عندما احتبست مبعوثه إليهم عثمان رضي الله عنه عام الحديبية وبلغ المسلمين أن قريشاً قتلته، عرض قراره في القتال على الأمة فيما يشبه استفتاء، وقد كانت النتيجة أن الجميع أبدوا رأيهم بالموافقة على قرار القتال والاستعداد لتنفيذه وذلك بأسلوب البيعة على ذلك وقد بايع الجميع واحداً واحداً ولم يتخلف عن الموافقة والبيعة إلا واحد فقط هو الجد بن قيس[٤٦].

---

(٤٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص١٥٥.

(٤٦) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٣ ص٧٨٠. وكذلك أوردها ابن كثير في تفسيره للقرآن ص١٨٦ حيث قال: «ولما خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية يريد زيارة البيت لا يريد قتالاً وأرسل عثمان بن عفان لإخبار قريش بأنه جاء زائراً ثم إنّ قريشاً احتبست عثمان عندها فبلغ رسول الله ﷺ والمسلمين أن عثمان رضي الله عنه قد قتل فقال: (لا نبرح حتى نناجز القوم) ودعا رسول الله ﷺ إلى البيعة فكانت بيعة الرضوان تحت الشجرة فبايع الناس ولم يتخلف أحد من المسلمين إلاّ الجد بن قيس أخو بني سلمة ثم أتى رسول =

ومنها أيضاً ما فعله أبو بكر بعد وفاة رسول الله ﷺ عندما أريد اختيار إمام للمسلمين حيث قال: «. . . وإن محمداً قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم»[٤٧].

الفرع الثالث

إنشاء مجلس محدد للشورى

ليس في النظام الإسلامي ما يمنع من تشكيل مجلس محدد الأعضاء يضم أهل الشورى، أما تحديد عدد أعضائه فإن مرده إلى الحاجة وسعة الأمة وكثرة أفرادها أو قلتهم.

وقد شهد العصر الأول للإسلام مجلساً للشورى محدد الأعضاء، سماهم العلماء بأهل الشورى، وهو المجلس الذي تشكل في عهد عمر رضي الله عنه من علي وعثمان وعبدالرحمن والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص ليقوم باختيار أمير من بينهم نيابة عن الأمة ولم يعترض أحد من أفراد الأمة على تمثيلهم.

هذا المجلس كان يحتوي على مبدأ التحديد والتعيين لعدد أعضائه، وأيضاً كان يحتوي على طريقة عد الأصوات في داخل المجلس إذا اختلفت الآراء كما سنوضح ذلك عند البحث في مسألة الأكثرية والأقلية في مجلس الشورى في مبحث قادم.

إذن فإن من الجائز شرعاً أن يتشكل المجلس من أعضاء محددين على أن تتوفر فيهم الشروط التي ذكرها العلماء في عضو مجلس الشورى.

وتحديد العدد مسألة تدخل في السياسات الجائزة أو المباحة على ما نعتقد.

الفرع الرابع

مشروعية الشورى وحكمها

قال الإمام ابن تيمية: «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى قد أمر بها نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ». . . فغير رسول الله ﷺ أولى بالمشورة»[٤٨].

= الله ﷺ أن الذي كان من أمر عثمان رضي الله عنه باطل».

(٤٧) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٧٩.

(٤٨) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٣٥ وما بعدها.

وقد دل على وجوب الشورى في الحكم الكتاب والسُّنَّة والإجماع.

فأما القرآن الكريم ففيه الأمر بها صريحاً في قوله جل وعلا: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ وهو أمر للنبي الكريم بالمشاورة وظاهر الأمر يفيد الوجوب، كما هو مقرر في علم الأصول، قال الطبري في تفسير الآية: «إنما أمر الله تعالى نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر.. تعريفاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاورون فيما بينهم»[٤٩].

وقال الرازي في تفسير هذه الآية: «.. قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ـ أي أمر الله رسوله بالمشاورة ـ ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سُنَّة في أمته»[٥٠].

وقد أثنى الله تعالى على المؤمنين ومدحهم بأعلى صفاتهم وجعل منها المشاورة وذلك في قوله تعالى: ﴿.. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[٥١].

وأما دليل الشورى في السُّنَّة فأحاديث النبي في ذلك كثيرة، منها قوله عليه الصلاة والسلام: «استعينوا على أموركم بالمشاورة» وقوله: «ما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة»، وقوله: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم»[٥٢].

وسُنَّة النبي الفعلية زاخرة بتطبيقات الشورى، من ذلك: الاستشارة في مكان النزول ببدر وأخذه برأي الحباب بن المنذر، ومنها مشاورته أصحابه في أسرى بدر وأخذه برأي أبي بكر الذي أشار بأخذ الفداء، ومنها الاستشارة في الخروج إلى أحد أو البقاء في المدينة وأخذه برأي الذين قالوا بالخروج، ومنها استشارة رؤساء الأوس والخزرج سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة يوم الخندق على أن يرجعوا عن قتال المسلمين وأخذه برأي السعدين اللذين أشارا بالقتال بدلاً من المصالحة. وكان يقول عليه الصلاة والسلام: «أشيروا عليّ».

ونظراً لكثرة تطبيقات النبي الكريم للشورى في سُنَّته الفعلية فقد قال العلماء: «لم يكن

---

(٤٩) تفسير الطبري جـ٧ ص٣٤٥.

(٥٠) تفسير الرازي جـ٩ ص٦٦.

(٥١) سورة الشورى الآية ٣٨ ونظراً لأهمية الشورى قرنها القرآن الكريم مع الصلاة وهي ركن الإسلام.

(٥٢) أشار إليها الدكتور الريس في النظريات السياسية الإسلامية ص٢٩٠.

أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»[53].

وأما الإجماع على وجوب الشورى فقد أجمع الصحابة ومَنْ بعدهم من التابعين على وجوبها وعملوا بها فعلاً.

عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سُنّة رسول الله ﷺ... فإن لم يجد سُنّة سنّها النبي جمع رؤساء الناس فاستشارهم وكان عمر يفعل ذلك»[54].

وهم إنما فعلوا ذلك اقتداء بالنبي الكريم الذي أمره القرآن بالمشاورة، ولم يعرف لهم في ذلك مخالف فيكون إجماعاً على وجوب المشاورة.

وأول أمر خضع لوجوب المشاورة بعد وفاة رسول الله هو التشاور في إمارة المسلمين والبيعة لأبي بكر رضي الله عنه.

الفرع الخامس

أهمية الشورى وثمرتها

الشورى في معظم الشؤون يسيرة المنال عظيمة الفائدة فإن المستشار يقدم لك في لحظات خبرته وتجربته التي كسبها في سنوات.

وبالنسبة لنظام الحكم في الإسلام تحقق الشورى أربعة أمور أساسية:

الأول: إشراك الأمة ـ ممثلة بأهل الحل والعقد ـ في مزاولة السلطة والتفكير بقضايا الأمة مع الشخص الذي أنابته عنها وهو الأمير.

والثاني: الحيلولة دون استبداد الحاكم أو طغيانه.

والثالث: تطييب نفوس المحكومين وتأليف قلوبهم بما يجمعها مع الحاكم برباط المودة والتعاون. ومودة الحاكم الحقيقية والتعاون معه ضروري جداً لنجاح الحكم وتقدم الأمة وتجنب الثورات[55].

---

(53) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص135.

(54) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين جـ1 ص20 وما بعدها.

(55) قال الزمخشري في تفسيره «الكشاف» في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ أي في أمر =

والرابع: تجنب الخطأ في اتخاذ القرارات. لأن الأمة باعتبار مجموعها معصومة عن الخطأ كما هو مقرر في علم الأصول[٥٦] لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالـة»[٥٧]، لذلك كانت استشارة الأمة ـ ممثلة في أهل الحل والعقد ـ أمراً لازماً للوصول إلى الرأي الصحيح والقرار الصائب.

كما أن طرح الآراء ومناقشتها وبيان وجهة كل رأي ودليله وفائدته يظهر الصواب فيتبنى الأمير أو الحاكم الرأي الأمثل ويصل إلى القرار الأفضل.

الفرع السادس
الأمور الخاضعة للشورى

والأمور التي تكون فيها الشورى هي الأمور الاجتهادية التي لا وحي فيها أما الأمور التي نزل بها وحي وحسمها النص فهي خارجة عن الشورى اللهم إلا المشاورة في تفهم المراد من النص وأوجه تفسيره.

يدل على ذلك أن النبي ﷺ شاور أصحابه في التقدم إلى ما بعد تبوك فقال له عمر: يا رسول الله إن كنت أمرت بالسير فسر، فقال الرسول: «لو أمرت به ما استشرتكم فيه»[٥٨].

وقال الزمخشري في تفسير آية الشورى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾: «أي في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي»[٥٩].

وورد في أحكام القرآن للجصاص: «ولا بد من أن تكون مشاورة النبي ﷺ إياهم فيما

= الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم، ولما فيه من تطييب نفوسهم، والرفع من أقدارهم. «الكشاف جـ١ ص٣٣٢» وقال ابن تيمية عند شرحه للآية: إن الله أمر بها نبيه، لتأليف قلوب أصحابه وليقتدي بها من بعده وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك.

(٥٦) يقول ابن تيمية: «إذا أخطأ الإمام كان في الأمة من ينبهه بحيث لا يحصل اتفاق الكل على الخطأ. كما إذا أخطأ أحد الرعية نبهه أمامه أو نائبه وتكون العصمة ثابتة للمجموع بحيث لا يحصل اتفاقهم على الخطأ» الدولة ونظام الحسبة لابن تيمية ص٤٠.

(٥٧) سنن الترمذي ٤/٤٦٦، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٠٣، والجامع الصغير للسيوطي ص٨٨.

(٥٨) المقريزي: إمتاع الأسماع جـ١ ص٤٦٣.

(٥٩) الزمخشري: الكشاف جـ١ ص٢٢٦.

لا نص فيه إذ غير جائز أن يشاورهم في المنصوصات»[٦٠].

إذن فالأمور التي ورد بها نص في القرآن أو السُنّة فإما أن يكون النص قطعياً لا يختلف فيه فهنا لا تكون الشورى وإنما اتباع وتسليم، وإما أن يكون النص محتمل الاختلاف في فهم معناه فهنا تكون الشورى في تفهم المراد من النص، وأما الأمور التي لا وحي فيها فهي محل التشاور كإعلان الحرب وعقد المعاهدات وإسناد المناصب الكبيرة في الدولة إلى مَنْ يستحقها ومختلف الشؤون الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو نحوها مما لم تتناولها النصوص.

المطلب الثالث

الخلاف بين الحاكم ومجلس الشورى وطرق حله

مجلس الشورى وهو يضم علماء الأمة ومجتهديها والمتبوعين في الأمة والمختصين في بعض الميادين ليس له أن يقدم آراء ناشئة عن الهوى والرغبة المجردة، فأفراده يقفون وراء الشرع لا أمامه، يتقيدون به غاية ووسيلة، يقدم كل رأيه ووجه هذا الرأي وفائدته والمصلحة فيه ودليله عليه من كتاب أو سُنّة أو إجماع أو قياس أو مصلحة إلى غير ذلك من أدلة الأحكام.

وإذا كان أهل الشورى من المجتهدين واجتهدوا وفق قواعد الشرع وضوابط الاجتهاد الصحيح مستمدين قراراتهم من الأدلة التي ذكرناها فإنهم ستتعدد آراؤهم في المسألة الواحدة أحياناً سواء أكانت المسألة المطروحة في المجلس قانونية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية وذلك كما تعددت آراء فقهاء المذاهب الأربعة وغيرها في أمثال هذه المسائل نظراً لاختلاف العقول والقرائح، سعة وضيقاً، وعمقاً.

فهذا المجتهد قد يهديه اجتهاده إلى قرار وذلك الآخر يهديه اجتهاده إلى قرار آخر غيره وفقاً للأسباب التي تدعو عادة إلى اختلاف الفقهاء أو المجتهدين.

وقد يكون أكثريتهم على رأي وأقليتهم على رأي آخر وقد يكون الحاكم ـ رئيس الدولة ـ

---

(٦٠) الجصاص: أحكام القرآن جـ٢ ص٤٠. ويستثني بعض الكاتبين الأفاضل «صغائر الأمور وجزئياتها» من الشورى فيقول: «. . . فلا تكون الشورى في كل شأن من شؤون الدولة حتى في صغائرها وجزئياتها فإن هذا غير ممكن ولا مطلوب ولا حاجة إليه ولا منفعة فيه ولا دليل عليه» (أصول الدعوة للأستاذ الدكتور عبدالكريم زيدان ص١٧٠).

مع الأكثرية أو الأقلية أو له رأي منفرد[٦١].

فما هو الحكم في هذا الاختلاف؟ وأي رأي من هذه الآراء المطروحة في مجلس الشورى يكون واجب الاتباع؟

الأصل أن يرد كل أمر متنازع فيه إلى الكتاب والسُنّة، بهذا أمر القرآن الكريم وتعددت آياته بهذا المعنى، منها قوله تعالى: **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾**[٦٢] وقوله: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[٦٣]، وقوله: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**[٦٤]، وقوله: **﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾**[٦٥]، وقوله: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرَة من أمرهم ومَنْ يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا﴾**[٦٦].

فإذا كان الأمر قد نص عليه القرآن أو السُنّة أو أجمع عليه المسلمون وجب اتباع ذلك ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن كان أمر قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسُنّة رسوله عمل به»[٦٧].

---

(٦١) يجب أن يلاحظ أن هذه الأكثرية والأقلية ليست مبنية على التعصب الذميم أو التحزب في الحق والباطل إذ الأصل في مجلس الشورى الإسلامي أنه «لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه جماعات وأحزاباً بل يبدي كل واحد رأيه بصفته الفردية فإن الإسلام يأبى أن تتحزب أهل المشورة ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت على حق أو على باطل بل الذي يقتضيه الروح الإسلامي أن يدوروا مع الحق حيثما كان لا يحيدون عنه قيد شعرة أبداً فإن وجدوا اليوم رأي واحد منهم حقاً وصواباً فليكونوا معه وإن وجدوا رأي ذلك الرجل نفسه في الغد خلافاً للحق فليعارضوه» (نظرية الإسلام السياسية للأستاذ أبي الأعلى المودودي ص٥٦).

(٦٢) سورة الشورى: الآية ١٠.

(٦٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٦٤) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٦٥) سورة البقرة: الآية ٢١٣.

(٦٦) سورة الأحزاب: الآية ٣٦، ويلاحظ أن المفسرين قد أجمعوا على وجوب رد المتنازع فيه إلى القرآن والسُنّة. انظر في ذلك تفسير الطبري جـ٨ ص٥٠٤، وتفسير القرطبي جـ٥ ص٢٦١، وتفسير الجصاص جـ٢ ص٢١٢.

(٦٧) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٣٦.

ولكن إذا لم يتبين الرأي الذي هو أشبه بكتاب الله وبسُنّة رسول الله واستمر الخلاف قائماً بين رئيس الدولة ومجلس الشورى فما الحل الذي يقدمه النظام الإسلامي في هذه الحالة؟ ولمن تكون الكلمة النهائية؟ للأمير أم لمجلس الشورى أم يصار إلى التحكيم؟

إن معـرفـة (تكييف) رأي مجلس الشورى وهل هو ملزم للإمام أم لا، أمر في غاية الأهمية، ذلك أن تكييف النظام السياسي الإسلامي ووصفه بأنه نظام رئاسي أو نظام حكومة الجمعية مثـلاً[68] يتـوقف على التكييف المـذكور ونظراً لأهمية هذا الموضوع فسنحاول مناقشته تفصيلاً.

الفرع الأول

الأخذ برأي أكثرية مجلس الشورى وإلزام الأمير به

وجد بين الفقهاء القدامى والمحدثين مَنْ يعتمد رأي الأكثرية ويعتبر الترجيح بالكثرة عند التنازع والاختلاف.

فقد أورد بعضهم[69] قول الإمام الغزالي في اعتماد هذا الرأي: «فإنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة»[70] وقال الغزالي أيضاً: «فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام مَنْ انعقدت له البيعة من الأكثر»[71] وقال أيضاً: «والكثرة... أقوى مسلك من مسالك الترجيح»[72].

ويؤيد هذا الرأي الأستاذ الريس إذ يرى أن علماء الفقه يعتمدون رأي الجمهور وهو رأي الأكثرية وعلماء الأصول عند بحث الإجماع يعتبرون الكثرة حجة[73].

وقال بعضهم في تأييد هذا الرأي: «وإنما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد

---

(٦٨) يقوم نظام حكومة الجمعية أو نظام المجلس على أساس عدم المساواة بين الهيأتين التشريعية والتنفيذية وأن الهيئة التشريعية المنتخبة من الشعب تكون في مركز القمة من الهيئات الأخرى في الدولة فلا يقف دورها عند ممارسة الوظيفة التشريعية بل تهيمن كذلك على توجيه كافة الأمور والسياسة في البلاد (انظر النظم السياسية لأستاذنا الدكتور ثروت بدوي ص٣٤٣ وما بعدها).

(٦٩) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٣٢٣.

(٧٠) الإمام الغزالي: الرد على الباطنية ص٦٢ وما بعدها.

(٧١) رواه عن الغزالي رشيد رضا في كتاب الخلافة ص٤٨.

(٧٢) الإمام الغزالي: الرد على الباطنية ص٦٣.

(٧٣) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٣٢٣.

تقليب وجوه الرأي ومناقشة المسألة المطروحة من كل وجوهها»[٧٤].

وأيد بعضهم[٧٥] رأي الأكثرية بقوله: «. . . القرارات التي يصدرها المجلس في حدود اختصاصاته السابقة الذكر إجماعاً أو بالأكثرية ملزمة لرئيس الدولة، ذلك لأن مجلس الشورى في حدود اختصاصاته يملك تفويضاً صريحاً من الشعب في جانب هام من وظائف الدولة الإسلامية وفي هذا الجانب يكون لقراراته قوة إلزامية يتقيد بها رئيس الدولة» ويستدل لذلك بواقعة أحد «عندما كان للرسول الكريم رأي في كيفية إدارة المعركة ولأكثرية القوم رأي آخر ومع اعتقاد الرسول بصواب رأيه وبخطأ رأي الآخرين فإنه التزم برأيها»[٧٦] كذلك حديث النبي عليه الصلاة والسلام عندما سأله الإمام علي عن معنى العزم في الآية قال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»، كذلك قوله لأبي بكر وعمر اللذين كانا في كثير من المناسبات مستشاريه الأقربين: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»[٧٧].

واعتمد بعضهم رأي الأغلبية على أساس «أن قرارات مجلس الشورى في الدولة الإسلامية شأنها في ذلك شأن كافة المجالس التشريعية في أنحاء العالم سوف لا تحظى دائماً باتفاق إجماعي عليها بل علينا أن نرضى بصدورها بأغلبية الأصوات. . . فإنه ليس من اليسير أن نجد بديلاً آخر لمبدأ الأخذ بأغلبية الأصوات في الهيئات التشريعية»[٧٨] واستدل لذلك بحديثين للنبي ﷺ: «اتبعوا السواد الأعظم»[٧٩] و «عليكم بالجماعة والعامة»[٨٠] ثم بيّن أن الخطأ محتمل في رأي الأمير وفي رأي الأغلبية وأنه لا يوجد ضمان مطلق لتجنب الخطأ، واستدل من المعقول على ترجيح رأي الأغلبية بأن قصارى ما يمكن أن نرجوه هو أنه إذا ما ناقش جمع من الناس قوامه أفراد عقلاء مسألة معينة فإن من المتوقع

---

(٧٤) الأستاذ عبدالقادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية ص٨٥.

(٧٥) د. محمد عبدالله العربي: نظام الحكم في الإسلام ص٩٥ وما بعدها.

(٧٦) المرجع السابق ص٩٥ و٩٦.

(٧٧) المرجع السابق ص٩٦.

(٧٨) محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم ص٩٦.

(٧٩) أخرجه الترمذي وابن ماجه بلفظ «عليكم بالسواد الأعظم» انظر: الترمذي ٤/٤٦٦، وابن ماجه ٢/١٣٠٣.

(٨٠) أخرجه الترمذي وابن ماجه بلفظ «عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة»، انظر الترمذي ٤/٤٦٦، وابن ماجه ٢/١٣٠٣.

أن تصل (أغلبيتهم) في النهاية إلى قرار صائب أو أقرب ما يكون إلى الصواب.

وقد لاحظ الأستاذ عبدالحميد متولي[81] أن العلماء أو الباحثين الذين عرضوا لهذه المسألة في مصر هذا العصر يرون أن رأي أهل الشورى في الإسلام ملزم للحكام في الوقت الذي يرى أنهم لا يقدمون أسانيد مقبولة تأييداً لرأيهم. كما أنهم لا يعنون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التي نزلت في أمر الرسول بالشورى.

وقد أورد ابن سعد في طبقاته الكبرى ما يدل في ظاهرة على أن الخليفة عمر يوصي بالأخذ برأي الأكثرية فقد ذكر أن عمر بن الخطاب قال لأصحاب الشورى: «تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر»[82] وهذا الخبر ـ في ظاهره ـ يدل على أن عمر رضي الله عنه يرى الأخذ برأي الأكثرية.

كما ورد في الإمامة والسياسة ما يدل ـ في ظاهره ـ على أن عمر يرى الأخذ برأي الأكثرية، قال: «ثم قال ـ أي عمر ـ ان استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد فاضربوا عنقه، وإن استقام أربعة واختلف اثنان فاضربوا أعناقهما، فإن استقام ثلاثة واختلف ثلاثة فاحتكموا إلى ابني عبدالله فلأي الثلاثة قضى فالخليفة منهم وفيهم فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم»[83].

وظاهر هذا الرأي أن عمر يرى الأخذ برأي الأكثرية فإن تساوى العدد فيصار إلى التحكيم.

وقد استند الكثيرون من أنصار هذا الرأي إلى واقعة أحد في القول بأن النبي نزل على رأي الأكثرية وهم يقدمونها كدليل للزوم الأخذ برأي الأكثرية حتى إذا اقتنع الرئيس بأن رأيهم خطأ ورأيه الصواب[84].

---

(81) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص667.

(82) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ3 ص61 وورد في نفس الموضع أن عمر قال أيضاً: «وإن اجتمع ثلاثة وثلاثة فاتبعوا صنف عبدالرحمن بن عوف واسمعوا وأطيعوا».

(83) الإمامة والسياسة جـ1 ص24.

(84) من هؤلاء الأستاذ محمد عبدالله العربي في كتابه نظام الحكم في الإسلام ص96. وتفصيل الواقعة ـ وقد رأينا أن نثبتها في الهامش ـ كما أوردها ابن هشام في السيرة النبوية أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا فإن هم أقاموا أقاموا بشر مكان وإن هم دخلوا علينا =

الفرع الثاني

الأخذ برأي الحاكم وإن خالف أكثرية أهل الشورى

ذهب إلى هذا الرأي فريق من فقهاء المسلمين القدامى والمحدثين فقد نقل القرطبي في تفسيره عن قتادة في تأويل الآية الكريمة: **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** أنه قال: «أمر الله تعالى نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم، والعزم هو الأمر المرويّ المنقح وليس ركوب الرأي دون روية عزماً»[85].

والإمام الطبري في تفسيره الآية الكريمة: **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** قال: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها، . . . وارض بقضائه في جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم»[86].

وممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام ابن تيمية[87]، فبعد أن بيّن ضرورة استشارة الإمام لأهل الحل والعقد وضرورة أن يستخرج منهم آراءهم ووجهة كل رأي، أوضح بعد ذلك أنه متى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسُّنّة كان هو الواجب وإن لم يكن ذلك لضيق الوقت، أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك فله ـ أي الأمير ـ أن يقلد مَنْ يرتضي علمه ودينه ثم اعتبر هذا الرأي الذي خلاصته أن الكلمة النهائية للأمير لا للأكثرية هو أقوى الأقوال في هذه المسألة.

= قاتلناهم فيها. . . وكان رسول الله يكره الخروج فقال رجال من المسلمين ممن أكرم الله بالشهادة في أُحد وفي غيره ممن كان فاته بدر: يا رسول الله اخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنا جبنا عنهم وضعفنا. . . فلم يزل برسول الله ﷺ الذي كان من أمرهم حب لقاء القوم حتى دخل رسول الله بيته فلبس لأْمته. . . ثم خرج عليهم وقد ندم الناس وقالوا استكرهنا رسول الله ولم يكن لنا ذلك فلما خرج عليهم رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله استكرهناك ولم يكن لنا ذلك فإن شئت فاقعد صلى الله عليك فقال رسول الله: ما ينبغي لنبي إذا لبس لأْمته أن يضعها حتى يقاتل فخرج رسول الله ﷺ في ألف من أصحابه» (انظر السيرة النبوية لابن هشام جـ٣ ص٥٨٤. وقد وردت بهذا المعنى أيضاً في الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص٣٨ و ٤٥).

(٨٥) تفسير القرطبي جـ٤ ص٢٥٢.

(٨٦) تفسير الطبري جـ٧ ص٣٤٦.

(٨٧) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٣٦.

وأيد بعض فقهاء الشريعة المحدثين[٨٨] هذا الرأي بحجة أن النبي الكريم كان له أن يمضي فيما يعزم عليه من رأي وإن هذا الحق ربما كان أيضاً للإمام الذي توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعاً فإنه هو المسؤول الأول عن الأمة وسياستها أمام الله والأمة والتاريخ.

وقال بعض فقهاء الشريعة المحدثين أيضاً وهو يتحدث عن الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى: «وإذا لم يظهر الرأي الذي هو أشبه بكتاب الله وسُنّة رسوله وبقي الخلاف بين رئيس الدولة وبين أهل الشورى فما الحكم في هذه الحالة؟ الذي نراه ونرجحه ترك الأمر إلى رئيس الدولة فإن شاء أخذ برأي الأكثرية وإن شاء أخذ برأي الأقلية وإن شاء أخذ برأيه هو وإن كان خلاف رأي الأكثرية والأقلية»[٨٩] ثم أوجز بدقة الأدلة التي يستند إليها في هذا الرأي.

وإلى هذا الرأي ذهب الأستاذ عبدالحميد متولي حيث يقول: «... كما نجد أن أبا بكر لم يأخذ برأي الجماعة في مسألتين: إحداهما: المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين.. ولم يحتج عليه أحد بأنه خالف الرأي الذي أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع... أما المسألة الثانية التي خالف فيها أبو بكر رأي الجماعة فهي الخاصة بإنفاذ بعث أسامة بن زيد... هذه المسائل تصلح رغم قلتها أن تعد دليلاً على أن الإسلام لا يحتم على الإمام (أي الحاكم) النزول عند رأي الجماعة إذا لم يقتنع بصوابه»[٩٠].

ومثل ذلك ما ذهب إليه الأستاذ أبو الأعلى المودودي إذ يرى: «أن العلماء قد استنبطوا من عمل الصحابة في عهد الخلافة الراشدة أن رئيس الدولة هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة وعليه أن يسيرها بمشاورة أهل الحل والعقد ولكنه ليس مقيداً بأن يعمل بما يتفقون عليه - كلهم أو أكثرهم - من الآراء وبكلمة أخرى إنه يتمتع بحق الاعتراض (Vito) بإزائهم»[٩١].

ثم أيد رأيه[٩٢] هذا بسابقتين اثنتين في صدر الإسلام عقد الخليفة فيهما عزمه على أمر

(٨٨) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام ص١٨٠.

(٨٩) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٧٢.

(٩٠) د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٦٦٧.

(٩١) أبو الأعلى المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٦٣.

(٩٢) أبو الأعلى المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٦٥ وما بعدها. ولكن المودودي وهو من رواد الفقه الدستوري في الإسلام - مع رأيه الذي قدمناه - يرى أيضاً أن لمسألة الخلاف بين رئيس الدولة وأهل =

لم يوافقه عليه أهل الحل والعقد كلهم أو أكثرهم أولاهما رأي أبي بكر رضي الله عنه في إمضاء بعث أسامة مع جيشه إلى فلسطين وهو ما كان النبي قد بدأ بإرساله قبيل وفاته، والأخرى رأيه في قتال المرتدين.

وعلل المودودي ذلك بأن الذي نزل لأجله الصحابة على رأي الخليفة في هاتين السابقتين «لم يكن لأن الدستور أعطى الخليفة حق النسخ لآرائهم فاضطروا إلى قبول رأيه على كره من أنفسهم بل كان السبب في ذلك أنهم كانوا يعتمدون على أبي بكر الصديق ويطمئنون إلى فهمه وبصيرته في الدين كل الاطمئنان فلما رأوه موقناً بصحة رأيه جاعلاً له أهمية عظيمة للمصالح الدينية نزلوا بطيب خاطر منهم عن رأيهم على رأيه بل حمدوا له إصابة الرأي فيما بعد وأعلنوا اعترافهم بأنه لو لم يظهر أبوبكر الصديق في مثل هذه الساعات المحرجة بما ظهر به من الثبات والاستقامة لقضي على الإسلام قضاء تاماً»[٩٣].

الفرع الثالث

الرأي المختار

والذي ترجح لي بعد نظر وتأمل في هذه المسألة واستعراض أقوال الفقهاء القدامى والمحدثين وأدلتهم والنظر في السوابق التاريخية الدستورية في الإسلام: أن يترك لرئيس الدولة الذي اختاره أهل الحل والعقد وكيلاً عن الأمة أن يقرر بعد المشاورة الرأي الذي يختاره، سواء أكان هذا الرأي قد عرضه هو أو واحد من أعضاء مجلس الشورى أو أكثريتهم أو أقليتهم، مع (تحفظ) واحد، هو أنه إذا أصر (أكثرية) أعضاء مجلس الشورى على عدم الاقتناع برأي الرئيس ولم يروا فيه مجرد رأي (مرجوح) يجوز العمل به شرعاً، وإنما رأوه

= الشورى حكماً آخر في الوقت الحاضر وحكمها في الوقت الحاضر في نظره هو الأخذ برأي أغلبية أعضاء المجلس التشريعي - أهل الشورى - ويعلل ذلك بقوله: «. . . ولكن ما دام لا يمكننا أن ننشىء في البلاد مثل هذه الروح والعقلية - يقصد التي كانت سائدة في عهد الخلافة الراشدة عند الإمام وأهل الشورى التي كانوا بها يرضون النزول عن آرائهم لرأيه وإن كان مرجوحاً في نظرهم لثقتهم بإخلاصه وبعد نظره وبصيرته - ونقيم فيها مثل ذلك المجلس الشوري فلا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لآراء أغلبية المجلس التشريعي» (نحو الدستور الإسلامي ص٦٧) وهذا الحكم الذي انتهى إليه المودودي يردده أيضاً في كتابه نظرية الإسلام السياسية ص٥٤ حيث يقول: «والأمور تقضي في هذا المجلس - مجلس الشورى - بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال».

(٩٣) أبو الأعلى المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٦٥ وما بعدها.

(خاطئاً) لا يجوز العمل به، وقدموا رأياً آخر وطلبوا (التحكيم) في ذلك، فينبغي أن يصار إلى التحكيم.

وسنقدم فيما يلي الدليل على الشق الأول من المسألة وهي الأخذ برأي الأمير ـ رئيس الدولة ـ كمبدأ عام، ثم نقيم البرهان بعد ذلك على (التحكيم) بينه وبين الأكثرية ـ كاستثناء ـ من ذلك المبدأ في فقرتين.

الفقرة الأولى
دليل الأخذ برأي الأمير

ينبغي أن لا يغيب عن الفكر ونحن نتحدث عن الأخذ برأي الأمير وإن خالف الأكثرية أن البحث يدور حول الأمير الذي تنصبه الشريعة أميراً حسب مبادئها وأحكامها بعد توفر الشروط الشرعية للتولية ويختاره أهل الحل والعقد بحرية نظراً لما يتمتع به من علم وإخلاص وأمانة واستقامة وحسن رأي وتجربة وأفضلية ونحوها. لأن الشريعة التي أوجبت الأخذ برأيه هي نفسها الشريعة التي اشترطت فيه هذه الشروط، والشريعة كلٌّ متكامل. ونقدم فيما يلي الأدلة على الرأي الذي اخترناه.

أولاً: ما قاله كبار المفسرين والعلماء في تفسير آية الشورى[٩٤] ﴿**وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾ حيث لم يروا في الآية الكريمة إلزاماً للأمير أن يأخذ بعد المشاورة برأي أكثرية المشيرين بل أبقوا له الخيار وأن يعزم على الرأي الذي يترجح له صوابه ويعمل به متوكلاً على الله.

ثانياً: وردت أحاديث كثيرة في الصحاح عن النبي عليه الصلاة والسلام تشير إلى وجوب طاعة الإمام في غير معصية الله ـ من قبل الأمة ـ فهو ملزم بمشاورتهم وهم ملزمون بطاعته، وأحاديث الطاعة في غير معصية هي من الكثرة بحيث تشكل (متواتراً معنوياً) كما هو معروف في علم الأصول.

قال الإمام الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله»[٩٥] ويفهم

---

(٩٤) تفسير القرطبي: جـ٤ ص٢٥٢، وتفسير الطبري جـ٧ ص٣٤٦ وما بعدها.
(٩٥) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧.

من هذا أن ممثلي الأمة عليهم الطاعة أيضاً في الخلاف بينهم وبين الإمام ما لم يأمر بالمعصية.

ثالثاً: انعقاد الإجماع من الأئمة قاطبة على أن حكم الله تعالى في مسائل الاجتهاد هو ما حكم به الحاكم، وأن ذلك الحكم يجب اتباعه، وقد حكى هذا الإجماع الإمام القرافي فقال: «. . . الإجماع من الأئمة قاطبة أن حكم الله تعالى ما حكم به الحاكم في مسائل الاجتهاد وأن ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة ويحرم على كل أحد نقضه»[٩٦].

ويفهم من هذا أن الكلمة النهائية في الخلاف في المسائل الاجتهادية إنما هي للحاكم.

رابعاً: إن الشريعة الإسلامية قد جعلت رأي الإمام في المسائل الاجتهادية يحسم الخلاف[٩٧] ومعظم الشورى إنما تكون في المسائل الاجتهادية التي لا وحي فيها.

فإن كان الإمام مجتهداً وهذا هو الأصل فاجتهاده وفق قواعد الشرع وأصوله لاستنباط حكم في مسألة اجتهادية يكون مقبولاً وسائغاً حتى على فرض أنه مرجوح، فإذا أمر به ـ بعد المشاورة وتنقيح الرأي والتروّي ـ وجبت على الأمة طاعته بما في ذلك أهل الشورى وهذا ما فعله أهل الشورى مع أبي بكر رضي الله عنه في مسألة قتال المرتدين حيث قدموا له الطاعة، والنصرة، مع قناعتهم ـ في أول الأمر ـ أن رأيه هو المرجوح وأن رأيهم وهم الأكثرية هو الراجح.

---

(٩٦) القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص٢٨، وقد نبه أستاذنا محمد سلام مدكور إلى أن «سياق كلام القرافي يفيد أن الحاكم هنا هو القاضي وقد سبق لنا أن القضاء جزء من الولاية العامة فما ثبت للقاضي يثبت للوالي المجتهد بذاته أو بمن يرجع إليهم في الأحكام الشرعية من العلماء وخاصة أن القضاء كان من عمل الخلفاء والولاة في العصور الأولى وقد أنابوا عنهم القضاة. ويقول ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية ص١٨: «والقاضي اسم لكل مَنْ قضى بين اثنين وحكم بينهما خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً» (الإباحة عند الأصوليين والفقهاء هامش ص٣٠٤).

(٩٧) قال الإمام القرافي في المرجع السابق ص٦٥: «إن الله تعالى لما جعل للحكام أن يحكموا في مسائل الاجتهاد بأحد القولين فإذا حكموا بأحدهما كان ذلك حكماً من الله تعالى في تلك الواقعة، وأخبار الحاكم بأنه حكم فيها كنص من الله عز وجل ورد خاص بتلك الواقعة معارض لدليل المخالف لما حكم به الحاكم في تلك الواقعة».

وإذا كان الإمـام ليس مجتهداً ـ وهذا استثناء ـ أو تكافأت عنده الأدلة التي طرحتها الأكثرية والأقلية ولم يتبين له الرأي الذي هو أشبه بالكتاب أو السُنّة «فله أن يقلد مَنْ يرتضي علمه ودينه»[98] كما قال الإمام ابن تيمية واعتبره أقوى الأقوال.

خامساً: إن الكثرة والقلة ليست بحد ذاتها (معياراً) للخطأ والصواب أو الحق والباطل ولا هي دليل قاطـع عليه، وكل من الأكثرية والأقلية يعترفون بأن رأيهم مظنة الصواب لا حقيقته ما دامت المسألة اجتهادية من مسائل الخلاف.

قال الإمـام الجـويني النيسـابوري: «إذا كانت المسألة مختلفاً فيها فكل حزب ـ من العلماء ـ معترفون بأن معتقدهم مظنون»[99].

وكون الرأي صواباً أو خطأ إنما يستمد من ذات الرأي وجوهره وليس من كثرة القائلين به أو قلتهم.

وإذا كان كل من الفريقين ـ الكثرة والقلة ـ معترفاً بأن معتقده مظنون كما قال الإمام الجـويني النيسابوري فقد يكون الصواب أو الخطأ مع الكثرة وكذا قد يكون الصواب أو الخطأ مع القلة فلا تصلح أيّ منهما دليلاً قاطعاً على الصواب.

سادساً: السوابق الدستورية في عصر الإسلام الأول، عصر الخلافة الراشدة، تدل على الأخذ برأي الأمير ـ رئيس الدولة ـ عند الخلاف بينه وبين أهل الشورى.

من ذلك ما حصل من إنفاذ بعث أُسامة من قبل أبي بكر رغم إشارة أكثرية الصحابة عليه بعدم إنفاذه للاستعانة بجيش أُسامة في محاربة الردة التي انتشرت، ولكن أبا بكر أصر على إنفاذه خلافاً للرأي الذي أشاروا به حيث لم يقتنع بصواب رأيهم[100].

---

(٩٨) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٣٦.

(٩٩) الجويني النيسابوري: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أُصول الاعتقاد ص٤١٨.

(١٠٠) وخلاصة القول في جيش أسامة بن زيد أن النبي ﷺ أرسله قائداً على جيش من المسلمين فيه كبارهم وأبطالهم وأمره بالتوجه إلى جهة فلسطين وقبل أن ينفصل من المدينة توفي الرسول ﷺ فتوقف أُسامة حتى بويع أبو بكر بالخلافة فأرسل إليه أُسامة بن زيد يستأذنه بالرجوع مع جيشه ليكون بجانبه ويسهم في دفع شر المرتدين عن المدينة وكان هذا رأي عمر بن الخطاب أيضاً وغيره من المسلمين ولكن أبا بكر رفض هذا الرأي وقال: والله لو علمت أن السباع تجر برجلي إن لم أرده ما رددته ولا حللت لواء عقده رسول الله ﷺ (أبو بكر الصديق للأستاذ علي الطنطاوي ص١٦٢ وما بعدها).

ومن ذلك أيضاً رأيه في محاربة المرتدين وإصراره على ذلك رغم إشارة الأكثرية من الصحابة عليه بعدم الحرب، عاملاً بالرأي الذي انتهى إليه مقتنعاً بصوابه خلافاً لرأي الأكثرية أيضاً[١٠١].

ولم يحتج عليه أحد من الصحابة في أي من الواقعتين بضرورة النزول على رأي الأكثرية، ولو كان ذلك حجة لاحتجوا به.

سابعاً: إن الشريعة الإسلامية قد قررت مسؤولية الأمير ـ رئيس الدولة ـ مسؤولية كاملة عن أعماله وتصرفاته وقراراته، ومع المسؤولية لا بد من الحرية «فلا يجوز إلزامه برأي غيره إن لم يقتنع بصوابه، لأن كون الإنسان مسؤولاً عن عمله يعني أنه يعمل باختياره ورأيه، لا أن يعمل وينفذ رأي غيره على وجه الإلزام وهو كاره له غير مقتنع به ثم يسأل هو عن هذا الرأي ونتائجه»[١٠٢].

ثامناً: إن إسناد السلطة في النظام الإسلامي إلى الأمير إنما يكون بموجب عقد البيعة وهو عقد يوجب على الأمة ـ بما فيها أهل الشورى ـ السمع والطاعة في المنشط والمكره إلّا في معصية الله تعالى وهي ما دل عليه دليل شرعي. فليس لأهل الشورى أو أكثريتهم مخالفة ما يوجبه عقد البيعة هذا، ما دام الأمر اجتهادياً ولم يأمر الأمير فيه بمعصية. وقد وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ توجب هذه البيعة والالتزام بها، وسيرد مزيد من التفصيل عن عقد البيعة هذا عند الكلام على السلطة التنفيذية.

---

(١٠١) وتفصيل رأي أبي بكر في قتال المرتدين كما ورد في كتاب الإمامة والسياسة أنه (لما تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر اشرأب النفاق بالمدينة وارتدت العرب فنصب لهم أبو بكر الحرب وأراد قتالهم فقالوا: نصلي ولا نؤدي الزكاة فقال الناس: اقبل منهم يا خليفة رسول الله فإن العهد حديث والعرب كثيرون ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب مع أننا قد سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى». فقال أبو بكر: هذا من حقها ـ يعني منع الزكاة ـ لا بد من القتال. فخلا به عمر نهاره أجمع، فقال: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه ولو لم أجد أحداً أقاتلهم به لقاتلتهم وحدي حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين. . قال أبو رجاء العطاردي: رأيت الناس مجتمعين وعمر يقبل رأس أبي بكر ويقول: أنا فداؤك لولا أنت لهلكنا فحمد له رأيه في قتال أهل الردة» (الإمامة والسياسة جـ١ ص١٧).

(١٠٢) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٧٤.

مناقشة الاعتراضات الواردة على الرأي الذي اخترناه:

قد يعترض على الرأي الذي اخترناه ودعمناه بالدليل والبرهان بجملة من الاعتراضات معظمها مستمد من الرأي الأول الذي يرى الإلزام برأي الأكثرية وقد رأينا استكمالاً للبحث أن نجيب عنها:

الاعتراض الأول ودفعه:

يقول البعض[103] أن النبي عليه الصلاة والسلام قد نزل على رأي الأكثرية في واقعة أحد والتزم برأيها (لأنه صادر من الأكثرية)، فخرج للقتال خارج المدينة استجابة لها.

والجواب عن ذلك أن كتب السيرة تشير إلى أن رأي أكابر الأنصار والمهاجرين كان البقاء في المدينة والقتال فيها. ورد في الطبقات الكبرى: «. . . فكان رأي رسول الله ﷺ أن لا يخرج من المدينة . . . وكان ذلك رأي الأكابر من الأنصار والمهاجرين»[104] ولا يخفى أن أكابر الأنصار والمهاجرين هم أهل الحل والعقد في المشاورة فلا يمكن القطع بأن الرأي المقابل وهو الخروج إلى أحد ـ والذي نزل عليه النبي فيما بعد ـ يمثل رأي الأكثرية، بل هو يمثل رأي فتيان لم يشهدوا بدراً وألحوا في رأيهم. دليل ذلك ما ذكره ابن سعد: «. . . فقال فتيان أحداث لم يشهدوا بدراً فطلبوا من رسول الله الخروج إلى عدوهم ورغبوا في الشهادة وقالوا اخرج بنا إلى عدونا فغلب على الأمر الذين يريدون الخروج فصلى رسول الله ﷺ الجمعة بالناس ثم وعظهم وأمرهم بالجد والجهاد وأخبرهم أن لهم النصر ما صبروا وأمرهم بالتهيؤ لعدوهم»[105] ثم خرج بهم للقاء العدو.

فهما رأيان إذن: رأي الأكابر من الأنصار والمهاجرين، ورأي الفتيان الذي لم يشهدوا بدراً الذي ألحوا فيه وتحمسوا له كثيراً والذي أخذ به النبي ﷺ فيما بعد. فمن أين لهم أن النبي قد نزل على رأي الأكثرية؟

وحتى على فرض أنهم كانوا أكثرية أهل الحل والعقد فعلاً ـ وهو مجرد افتراض ـ فإنهم قد سحبوا رأيهم ونزلوا عنه وتركوه حيث قالوا للنبي ﷺ: «ما كان لنا أن نخالفك فاصنع ما

---

(103) ممن احتجوا بهذه الواقعة الأستاذ محمد عبدالله العربي في كتابه نظام الحكم في الإسلام ص٩٥.

(104) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٣٨.

(105) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٣٨ ووردت بنفس المعنى ص٤٥ أيضاً.

بدا لك فقال رسول الله ﷺ: ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه فانظروا ما أمرتكم به فافعلوه وامضوا على اسم الله فلكم النصر ما صبرتم. . . »[106].

فصار رأيهم البقاء في المدينة مع أكابر الأنصار والمهاجرين وصاروا جميعاً رأياً واحداً، إلّا أن النبي ﷺ أخذ بالرأي الذي اختاره هو وعزم عليه وتوكل فيه على الله.

وحتى لو افترضنا أن النبي ﷺ نزل على رأي الأكثرية مراعياً أنه رأي الأكثرية ـ وهو مجرد افتراض ـ فإن فعله هذا لا يدل على (وجوب) نزوله عليه الصلاة والسلام على رأي الأكثرية وإنما يدل على (الجواز) أي جواز النزول على رأي الأكثرية، بمعنى أن من الجائز شرعاً أن يغير الرئيس رأيه ويعدل عن قراره استجابة لرأي الأكثرية. ألا يرى أن النبي ﷺ قد نزل على رأي الحباب بن المنذر في اختيار مكان النزول في بدر، ونزل على رأي السعدين سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في عدم مصالحة بني غطفان يوم الأحزاب، والرأي الذي نزل عليه ـ في كلتا الواقعتين ـ هو خلاف الرأي الذي رآه أولاً، فهل يفهم من نزوله هذا أنه يجب النزول على رأي الواحد والاثنين أيضاً؟

فالقول بنزوله على رأي الأكثرية إذن معارض بمثله وهو نزوله على رأي الواحد والاثنين أيضاً وكلها تدل على الجواز ـ أي الإباحة ـ لا الوجوب.

الاعتراض الثاني ودفعه:

قد يقال إن الشورى تفقد قيمتها وفائدتها ما دام الرئيس لا يلزم في النتيجة برأي الأكثرية.

وهذا الاعتراض مدفوع بأن الغرض من الشورى هو معرفة الرأي الصواب[107] قال عليه الصلاة والسلام: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم» فيعرض كلٌ ما عنده من رأي يعتقد أنه الصواب والحق مؤيداً بالدليل من غير تحزب أو تكتل مبيناً وجه رأيه وفائدته والمصلحة فيه ونحو ذلك، وهذا العرض غالباً يؤدي إلى ظهور الرأي الصواب وبذلك تتحقق

---

(106) المرجع السابق جـ2 ص38.

(107) يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله في تفسيره في ظلال القرآن جـ4 ص116 وما بعدها «. . . إن مهمة الشورى هي تقليب أوجه الرأي واختيار اتجاه من الاتجاهات المعروضة فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد انتهى دور الشورى وجاء دور التنفيذ».

فائدة الشورى، حيث إن تدارس الأمر في مرحلة الشورى وأدلاء الجميع بآرائهم حسبما يتراءى لهم من المصالح والمفاسد المترتبة على اتخاذ هذا القرار أو ذاك يجعل الأمير على بينة تماماً ويدع أمامه مجالاً لاختيار أنضج الآراء وأصوبها وأفضلها وأكثرها تحقيقاً لمصلحة الأمة.

ومطابقة القرار لروح الشرع ومقاصد التشريع هي التي ينبغي أن تملي على الأمير الرغبة في هذا الرأي أو ذاك من الآراء المطروحة في مجلس الشورى. ثم يترك للأمير حق المفاضلة بين الآراء المطروحة ـ والمفروض أنها جميعاً آراء جائزة في نظر الشرع ـ وقد يفضل الأمير رأي الأكثرية، لا لأنه يمثل الأكثرية وإنما لأنه اقتنع بصوابه، وقد يفضل رأي الأقلية، لا لأنه يريد المحاباة، ولكن لأنه اقتنع بصوابه أيضاً.

فكون الرئيس لم يأخذ برأي الأكثرية لا ينبغي أن يحمل على أن الرئيس يريد العناد والخلاف، وإنما لأنه لم يقتنع بصوابه.

الاعتراض الثالث ودفعه:

قد يعترض على الرأي الذي اخترناه بأن الأمر بالمشاورة قد ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ وهذا الأمر يتضمن الأخذ برأي مَنْ يشاورهم، وهذا الاعتراض يرد عليه أن المشاورة شيء والتنفيذ شيء آخر، وحق المشاورة ينقضي بإجراء المشاورة فعلاً، أما انتقاء الرأي والعزم عليه وتنفيذه فهو لرئيس الدولة حسبما يراه صواباً ما دمنا أمام أمر اجتهادي.

الاعتراض الرابع ودفعه:

قد يتوهم أن كون الرأي النهائي ـ بعد المشاورة ـ للرئيس يؤدي بالنظام الإسلامي إلى طريق الاستبداد والديكتاتورية.

والجواب: أن هذا وهم محض لأن الشريعة الإسلامية، من خلال نصوصها وأحكامها، قد وضعت يدها على مفتاح الديكتاتورية والاستبداد وأغلقته، وذلك بما اشترطت من شروط في الحاكم ليستحق هذا المنصب، وبما وضعته من قيود وحدود لسلطة الحاكم، وبما قررته من مسؤوليته الكاملة عن عدوانه وأخطائه، وتخويل الأمة حق عزله. فالحاكم المسؤول أمام الشرع والأمة، المقيد بالشرع غاية ووسيلة، المنفذ لشرع جاهز لا يد له فيه، الممنوع من التشريع بالهوى، يتعذر عليه أن يكون مستبداً.

الاعتراض الخامس ودفعه:

قد يتصور أن بعض الصحابة رضي الله عنهم رأوا في الكثرة حجة، من ذلك ما قاله الخليفة عمر رضي الله عنه لأهل الشورى الستة: «تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر»[108] وما قاله الإمام الغزالي وهو يتحدث عن نصب الإمام: «إنهم ـ أي أهل الحل والعقد ـ لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة»[109] كما أن علماء الفقه يعتمدون غالباً رأي الجمهور، وهم الأكثرية.

والجواب: أن الهيأة التي أمرها عمر رضي الله عنه أن تعتبر الترجيح بالكثرة لم يكن فيها رئيس فصاروا إلى المرجح الثاني بعد رأي الرئيس. وهذا الجواب يصدق على ما قاله الإمام الغزالي أيضاً، لأن أهل الحل والعقد إذا اختلفوا في نصب الإمام وهي مسألة اجتهادية، هل يكون هذا أو ذاك، وجب الترجيح بالكثرة أيضاً لعدم وجود إمام، فصاروا إلى المرجح الثاني، وهي الكثرة، لغياب المرجح الأول وهو رأي الإمام حيث لم ينصب بعد.

أما القول بأن علماء الفقه يعتمدون غالباً رأي الجمهور[110] ـ وهم الأكثرية ـ فسليم تماماً، ولكن في الفتيا لا في الحكم. بمعنى أننا عندما نبحث في مسألة اجتهادية ونجد الجمهور ذهبوا إلى رأي والأقلية ذهبت إلى رأي آخر، نرجح رأي الجمهور، وإن كنا لا نقطع بصوابه فقد يكون الصواب مع القلة، وهذا عندما لا يكون أحد الرأيين قد اعتمده الأمير وأمر به، وإنما هما معاً مطروحان على سبيل الفتيا، والفتيا كما يقول الإمام القرافي: «لا تمنع خصمه أن يفتي بما يراه بخلاف الحكم يمنع خصمه من مذهبه ويلجئه إلى القول المحكوم به»[111] فلو اعتمد الأمير رأي القلة أو الجمهور وأمر بهذا الرأي أو ذاك وتبناه وحكم بموجبه صار اتباعه واجباً وإن كان في حقيقته وفي علم الله تعالى رأياً مرجوحاً.

---

(١٠٨) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٦١.

(١٠٩) الإمام الغزالي: الرد على الباطنية ص٦٢، ٦٣.

(١١٠) وهو بعض حجة الأستاذ محمد ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية ص٣٢٣.

(١١١) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٦٩ وما بعدها.

الفقرة الثانية

التحكيم بين الأمير (رئيس الدولة) ومجلس الشورى

الأخذ برأي رئيس الدولة هو الذي اخترناه حاسماً للخلاف في المسائل الاجتهادية كمبدأ عام، واستثنينا منه حالة واحدة، هي حالة إصرار أكثرية أعضاء مجلس الشورى على عدم الاقتناع برأي الرئيس معتبرين إياه رأياً خاطئاً لا يجوز العمل به وليس رأياً مرجوحاً يسعهم شرعاً النزول عنده، وطلبوا التحكيم في ذلك، فينبغي أن يصار إلى التحكيم.

وهذا يستلزم أن توجد في الدولة هيئة أو محكمة عليا تقضي في هذا النزاع بين الرئيس والأكثرية، وينبغي أن يكون أعضاؤها مرضيين لدى الرئيس ومجلس الشورى معاً، وأن يكونوا من نوابغ المجتهدين العارفين بأحوال العالم وتجارب الأمم، ويكون القرار الذي تصدره قراراً نهائياً ملزماً للجانبين، وعلى الجانبين أن يقبلا الاختصاص الإلزامي لهذه المحكمة ابتداء على أنه ـ أي التحكيم وقبول الاختصاص الإلزامي ـ مسألة أمر الشرع بها.

وعلى هذه الهيأة أو المحكمة العليا أن ترد الأمر المتنازع فيه إلى الكتاب والسُنّة فإن اختلفوا في الرأي كان الترجيح بالكثرة، ويكون رأيها ملزماً.

وهنا قد يتصور أننا عدنا إلى القول بأن رأي الأكثرية ملزم ووقعنا في التعارض مع الرأي الذي اخترناه وهو الإلزام برأي الرئيس في مسائل الاجتهاد. وجوابنا أن هذه الهيأة أو المحكمة تنعقد مؤقتاً وقت الحاجة فقط، وبلا رئيس، من مجموعة أعضاء فقط كالهيأة التي أنشأها عمر من أهل الشورى الستة، والأكثرية حجة في الهيأة التي لا رئيس فيها(١١٢).

ونقدم فيما يلي البرهان على صواب ما ذهبنا إليه من القول بالتحكيم:

دليلنا على صحة القول بالتحكيم:

القول بالتحكيم بين الأمير والأكثرية، في الحالة التي اعتبرناها استثناء من وجوب الأخذ برأي الرئيس، يجد سنده في الكتاب والسُنّة وبعض السوابق في عصر الخلافة الراشدة.

فأما القرآن ففيه قوله تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**(١١٣) وهذا

---

(١١٢) انظر ص٢٨٨ من هذا المؤلف حيث الكلام على الاعتراض الخامس ودفعه ففيه الكلام على حجية الأكثرية والترجيح بالكثرة عند عدم وجود الرئيس.

(١١٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

التنازع شامل لنزاع الرعية فيما بينهم، ونزاع الأمير مع الرعية في رأي ما، وهو يستلزم الرد إلى الكتاب والسُنّة وهذا يقتضي وجود هيأة تحكم بموجب الكتاب والسُنّة في هذا النزاع بينه وبينهم وهو ما قلناه.

وقد قيدنا النزاع الذي يستحق العرض على هذه المحكمة بقيدين:

الأول: أن يكون نزاعاً من قبل الأكثرية:

والثاني: أن يكون محل النزاع اعتقادها أن رأي الرئيس خاطىء لا يجوز العمل به أصلاً وليس رأياً مرجوحاً، لأن النزاع من الأكثرية القائم على اعتقادها (بخطأ) الرئيس يستحق شرعاً العرض والتمحيص إذ يشكل ظناً راجحاً باحتمال (الخطأ). ولو كان نزاعها في أن رأيه (مرجوح) فلا حاجة للتحكيم عندئذ إذ يسعها شرعاً النزول عنده وإن كان مرجوحاً.

وسُنّة النبي الكريم ﷺ أيضاً دلت على التحكيم حيث حكم - وهو رئيس الدولة الإسلامية - سعد بن معاذ وهو من أهل الحل والعقد في بني قريظة الذين ارتضوه حكماً[114].

ويستنبط من ذلك أن الشريعة أقرت مبدأ التحكيم بين رئيس الدولة وجهة أخرى[115].

ومن السوابق الدستورية في ذلك في عهد الخلافة الراشدة ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه حيث خضع للتحكيم بينه وبين أكثرية أهل الحل والعقد لما اختلف معهم في الرأي في مسألة قسمة أراضي العراق والشام على الفاتحين، فقد كان رأي الأكثرية أن تقسم الأراضي على الفاتحين باعتبارها حقاً لهم بنص القرآن، ورأي عمر أن لا تقسم بل تكون وقفاً لمصلحة المسلمين في ذلك الوقت وما بعده[116] فلما لم ينزل الخليفة على رأيهم، ولم

---

(١١٤) شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ٤٩٨/٥، والبحر الرائق ٢٥/٧.

(١١٥) ولا يعترض علينا بأن الجهة الأخرى في هذه السابقة كانت من الذميين لأنهم على أية حال كانوا مواطنين في ظل الدولة الإسلامية وخاضعين لنصوص الصحيفة النبوية التي أشرنا إليها سابقاً عند الكلام على وجود الدستور.

(١١٦) وتفصيل هذه السابقة الدستورية ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف ص٢٤ وما بعدها إذ قال أن عمر «شاورهم - أي الصحابة - في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا فقال عمر رضي الله عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي، فقال له عبدالرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلاّ مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما =

ينزلوا على رأيه اعتقاداً منهم أن رأيه مصادم لنص القرآن بقسمه ما أفاء الله عليهم، استشار عمر أهل الحل والعقد فكان بعضهم مع عمر وبعضهم خلاف رأيه ومعهم الفاتحون وهم يشكلون الأكثرية معتقدين أن في رأي الإمام الظلم لهم والمصادمة لنص القرآن، ولما أصر كل طرف على رأيه ولم يصلوا إلى نتيجة في هذا الحوار احتكم وإياهم إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، وعرض عليهم المشكلة والرأيين، وطلب منهم أن يعتبروه واحداً من المسلمين وأن لا يتأثروا برأيه أو هواه وأن يحكموا بتجرد بموجب الكتاب والسُّنّة.

ثم صدر قرار هذه الهيئة بأن الرأي الصواب هو ما رآه الأمير، وكان قرارها نهائياً فأمضاه عمر بدون تردد.

وهذه السابقة تدل بوضوح تام على الأخذ بمبدأ التحكيم عند خلاف الأكثرية مع الأمير

= تقول ولست أرى ذلك والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلاًّ على المسلمين فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق، فأكثروا على عمر وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي. قالوا: فاستشر. قال. فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا. فأما عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم، ورأي عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر.

فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: إني لم أزعجكم إلاّ لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون الحق، خالفني مَنْ خالفني، ووافقني مَنْ وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو رأيي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن نطقت بأمر أريده ما أريد إلا الحق. قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم. أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟

قالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعْم ما قلت وما رأيت ان لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم. فقال: قد بان لي الأمر.

واعتقادها بخطأ رأيه[117].

شرط التزام الأمير برأي الأكثرية:

بقي أن أثير نقطة أخيرة مكملة لهذا البحث ـ لا أعلم أحداً بحثها من قبل ـ جديرة بالاهتمام هي: لو أن أهل الحل والعقد أو أهل الشورى اشترطوا على الأمير ابتداء منذ توليته أن ينزل على رأي أكثرية أهل الشورى كلما اختلف معهم في مسألة اجتهادية وقبل هذا الشرط فبايعوه على ذلك. فهل يصح هذا الشرط ويلتزم به؟ أم يُلغى ولا يعتبر؟

الظاهر لنا أن هذا الشرط جائز ولا مانع منه، فبيعة الأمير (عقد) بينه وبين ممثلي الأُمة وهذا العقد يقبل إضافة بعض الشروط إليه على أن لا تخالف نصاً، فقد اشترط عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه على عثمان في مبايعته أن يلتزم مع الكتاب والسُنّة بشرط آخر، هو السير وفق خطة الخليفتين السابقين وأن يأخذ بالسوابق التي حصلت على عهدهما على سبيل الإلزام، ووافق عثمان على ذلك، بينما رفض هذا الشرط الإمام علي رضي الله عنهما، فلو كان عقد البيعة لا يقبل إضافة بعض الشروط لما عرضه عبدالرحمن ولا قبله عثمان رضي الله عنهم أجمعين.

ثم أن الأمير له أن ينزل على رأيهم ـ رأي أكثرية أهل الحل والعقد ـ انتهاء، فله أن ينزل عليه ابتداء، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «المؤمنون على شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً»[118] وليس في هذا الشرط ما يحل حراماً أو يحرم حلالاً.

فخلاصة ما توصلنا إليه إذن في بحث الخلاف بين الأمير وأهل الشورى أن رأي الأمير ـ بعد المشاورة ـ هو الملزم في المسائل الاجتهادية إلا في حالتين:

الأولى: إذا اعتقدت الأكثرية أن رأي الرئيس مصادم للنص أي خطأ لا يجوز العمل به، فيصار إلى التحكيم.

الثانية: إذا اشترط أهل الحل والعقد ابتداء على الأمير عند نصبه أن ينزل في المسائل

---

(١١٧) ومن الأدلة الأخرى على مشروعية التحكيم بين الأمير والرعية أن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى جواز التحكيم في علاقات القانون الخاص (المعاملات) سواء أكانت بين الرعية أفراداً أم بين الأمير والرعية وهذا يفيد أن التحكيم مبدأ معتد به في الشريعة. ولا أعلم مانعاً في الشريعة من اعتبار المبدأ في علاقات القانون العام وهي جزء من (المعاملات) أيضاً.

(١١٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام جـ٣ ص٥٩ للصنعاني.

الاجتهادية على رأي الأكثرية وقبل الشرط.

«شكلان» يتسع لهما النظام السياسي الإسلامي:

ومن هذا يتبين أن النظام السياسي الإسلامي يتسع لشكلين اثنين هما: الأخذ برأي الرئيس على سبيل الإلزام وهو الأصل، والأخذ برأي الأغلبية على سبيل الإلزام ـ عند اشتراطه في عقد البيعة ـ وللأمة أن تختار ما يناسبها من هذين الشكلين حسب ملابسات حياتها وحسب ظروف الزمان والمكان.

وهذا ـ في اعتقادنا ـ جزء من مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان وأهليتها للخلود والبقاء.

المطلب الرابع

خضوع مجلس الشورى لنصوص الكتاب والسُّنّة

الشريعة الإسلامية كتاباً وسُنّة هي القانون في دولة الإسلام وقد شرعها الله تعالى، فأما القرآن فقد قال عنه جل وعلا: **﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾**(١١٩) وقال أيضاً: **﴿تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾**(١٢٠) وقال أيضاً: **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾**(١٢١).

وليس للنبي ﷺ فيه سوى التبليغ والاتباع، قال تعالى في ذلك: **﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن اتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾**(١٢٢) وقال أيضاً: **﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾**(١٢٣).

وأما السُّنّة فمرد تشريعها إلى الوحي أيضاً، شرعها الله وأوحى بمعناها إلى رسوله الكريم فنطق بها، قال تعالى: **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحيٌ يوحى﴾**(١٢٤) وقال أيضاً: **﴿مَنْ يطع الرسول فقد أطاع الله﴾**(١٢٥).

---

(١١٩) سورة النحل: الآية ٦.
(١٢٠) سورة السجدة: الآية ٢.
(١٢١) سورة الزمر: الآية ٢.
(١٢٢) سورة يونس: الآية ١٥.
(١٢٣) سورة الحاقة: الآية ٤٤.
(١٢٤) سورة النجم: آية ٣.
(١٢٥) سورة النساء: الآية ٨٠.

والقـرآن والسُّنـة ـ كقانون جاهز ـ يقيدان الأمة جميعاً حكاماً ومحكومين بما في ذلك مجلس الشـورى أو أهـل الحل والعقد، فهم خاضعون خضوعاً تاماً للكتاب والسُّنّة وذلك شرط لإيمانهم، قال تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**(١٢٦).

وليس لأحد في الأمة ـ بما في ذلك مجلس الشورى ـ أن يقترح قانوناً يخالف الكتاب والسُّنّة، ولا أن يستبعد حكماً ورد فيهما ليبتدع غيره، قال تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**(١٢٧).

وحتى ما نشأ عن الاجتهاد من الأحكام الشرعية، أي القوانين الإسلامية، فإنه يستنبط من الكتاب والسُّنّة أو الأدلة التي أرشدا إليها، فيكون مرد الاجتهاد إلى الشرع أيضاً.

وكذلك ما نشأ عن الإجماع من الأحكام الشرعية التي تمثل القانون الإسلامي فليس مصدره ـ في اعتقادنا ـ إرادة الأمة وإنما مصدره دليله من الشرع. حيث إن الإجماع لا بد له من سند يستند إليه من كتاب أو سُنّة أو قياس أو مصلحة أو نحوها من الأدلة التي دل الشرع على اعتبارها والعمل بها، فيكون مرد الإجماع إلى الشرع أيضاً.

وهكذا يكون مجلس الشورى وهو ممثل الأمة خاضعاً للكتاب والسُّنّة وما استنبط منهما وبني عليهما من اجتهاد.

إن هذا الخضوع للكتاب والسُّنّة وأصول الاجتهاد وقواعده في استنباط أحكام الشرع ـ التي منها يتكون القانون الإسلامي ـ يجعل دولة الإسلام دولة قانونية بالمعنى الدقيق.

ذلك أن الهيأة التي بيدها التقنين، وهي مجلس الشورى، ليست حرة تنشىء القوانين وتخلقها من العدم كما تحب وتهوى، وإنما هي مقيدة ابتداء بقانون شرعه الله، معصوم من الخطأ والزيغ والهوى والجور ونحوها، تخضع له وتسير بموجبه.

درجة خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي:

وإذا كان معنى الـدولة القانونية، خضوع الدولة للقانون بكل أجهزتها، فإن مجلس الشـورى في النظام الإسلامي وهو يمارس وظيفته التشريعية لا يكون مطلقاً بل هو مقيد بالقانون الإسلامي لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه.

---

(١٢٦) سورة النساء: الآية ٦٥. (١٢٧) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

وهذه الدرجة من الخضوع للقانون لا نجدها في نظم الحكم السياسية الأخرى حيث تكون السلطة التشريعية فيها حرة ومطلقة في التشريع، تخلق القانون من العدم وتنشئه حسب رغباتها وميولها وآرائها وأهوائها.

ومعنى هذا أن نظام التشريع في الإسلام لا يمكن أن يقوم على أي معنى باطل قد يلتبس التشريع أو يقارنه كالتسلط والطغيان والهوى والضلال والنسيان أو غمط حقوق الآخرين مما يمكن أن يتلبس به نظام التشريع في النظم السياسية المختلفة في دول القانون الوضعي.

ذلك أن البرلمانات الشعبية المنتخبة، والحكومات الشعبية هي أكثر الأجهزة ميلاً إلى الاعتقاد بأن سلطانها يجب أن يكون مطلقاً لأنه في نظرها يستند إلى الإرادة الشعبية المنبثقة من سيادة الأمة، وهذا الاعتقاد كثيراً ما يوصلها إلى الاستبداد والتجبر والتسلط، ولذلك فإنه يجدر بنا ـ كما يقول العميد دوجي[١٢٨] ـ الحيطة من استبدادها واتخاذ أقوى الضمانات لدرء ذلك الاستبداد.

وفي ذلك يقول الأستاذ بارتلمي وهو يتحدث عن مبدأ سيادة الأمة: «إن مبدأ سيادة الأمة مقتضاه أن إرادة الأمة مشروعة بذاتها فكل عمل صادر عن إرادتها يعد مطابقاً للحق والعدل، فوق الشك، وغير قابل للمناقشة لأنه صادر عن إرادة الأمة. فهذا المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة عن الخطأ ولذلك فهو يؤدي بالشعب أو بممثليه إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أي إلى الاستبداد[١٢٩].

فالنظام الإسلامي إذ يجعل مجلس الشورى خاضعاً لقانون جاهز: هو الكتاب والسُّنَّة، وقانون مبني عليهما: هو ما قام على الكتاب والسُّنَّة من استنباط صحيح واجتهاد سائغ مقبول، ويجعل مجلس الشورى مقيداً بذلك القانون خاضعاً له، لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه، فإنه بذلك يقدم ضمانة أكيدة لدرء التحكم والاستبداد.

وبذلك يحقق النظام الإسلامي الدولة الخاضعة للقانون، أو الدولة القانونية بالمعنى الدقيق بشكل يتعذر مثله في النظم السياسية التي تجعل من السلطة التشريعية شبه مطلقة في عملها.

---

(١٢٨) دوجي: مطول القانون الدستوري جـ١ ص٥٧٢ أشار إليه الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص٥٧١ وما بعدها.

(١٢٩) بارتلمي «أشار إليه الدكتور عبدالحميد متولي في المرجع السابق ص٥٧٤».

المبحث الثاني

السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي

المطلب الأول

وسيلة إسناد السلطة

قرر النظام الإسلامي البيعة وسيلة لإسناد السلطة إلى الحاكم يباشرها نيابة عن الأمة.

قال ابن خلدون: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد»(١٣٠).

والبيعة عقد رضائي بين الأمة والحاكم، ملزم للجانبين يلتزم فيه الأمير بأن يسير بالأمة وفقاً للكتاب والسُّنّة وأن يقوم بفروض الإمامة، وتلتزم فيه الأمة بتقديم الطاعة والنصرة له ما لم يتغير حاله.

قال الفقيه أبو يعلى: «وصفة العقد أن يقال له: قد بايعناك بيعة رضا، على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة ونحو ذلك»(١٣١).

وقد تسند السلطة إلى الأمير من قبل أهل الحل والعقد وجمهور المسلمين فيكون أميراً بالفعل، ثم يدخل الآخرون في عقد البيعة هذا، وعندئذ يكون دخولهم ـ وإن كان متأخراً ـ إقراراً له بالإمامة.

وقد أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، قال: «ومما يدل على إمامة الصديق رضي الله عنه أن المسلمين جميعاً تابعوه وانقادوا لإمامته وقالوا له يا خليفة رسول الله، ورأينا علياً والعباس بايعاه وأقرا له بالإمامة»(١٣٢).

---

(١٣٠) ابن خلدون: المقدمة ص٢٠٩.   (١٣١) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٩.

(١٣٢) كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص٤٨ وما بعدها.

والـذي يبـايعـه المسلمـون وتستنـد إليه السلطة يجـوز أن يسمى (ولي الأمر)[١٣٣] أو (الخليفـة)[١٣٤] أو (الأمير)[١٣٥] أو (أمير المؤمنين)[١٣٦] أو (الإمـام)[١٣٧] أو (الحاكم)[١٣٨] وجميع هذه التسميات داخلة في لفظ (الـولاية) التي تتضمنها أولاً، وتشمل معها مراتب الحكم التي دونها فتسمى (الولاية) أيضاً.

الفرع الأول

الدليل على مشروعية البيعة

ورد ذكـر البيعـة في القـرآن الكـريم في مواضع شتى منها قوله تعالى: **﴿إن آلذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمَنْ نكث فإنما ينكث على نفسه ومَنْ أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما﴾**[١٣٩].

ومنها قوله تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم﴾**[١٤٠].

ومنها قوله تعالى: **﴿لقد رضي الله عـن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم. . . ﴾**[١٤١].

وورد ذكر البيعة في السُنّة النبوية أيضاً، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ بايع

---

(١٣٣) لقوله تعالى: ﴿. . . وأولي الأمر منكم﴾ سورة النساء: الآية ٥٩.

(١٣٤) لقوله عليه الصلاة والسلام: «. . . وأنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء. . .» انظر صحيح مسلم ١٧/٦، وابن ماجه ٩٥٨/٢. وللإجماع على تسمية أبي بكر (خليفة رسول الله).

(١٣٥) لقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ بايع (أميراً) فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه. .» (انظر المحلى لابن حزم ٤٣٩/٩).

(١٣٦) لتسمية عمر بذلك وإجماع الصحابة على إجازته.

(١٣٧) لقوله تعالى: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم ـ أئمة ـ﴾ القصص: الآية ٥. ولقوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس ـ أماما ـ﴾ سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(١٣٨) لقوله تعالى: ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ سورة ص: الآية ٢٦.

(١٣٩) سورة الفتح: الآية ١٠.

(١٤٠) سورة الممتحنة: الآية ١٢. (١٤١) سورة الفتح: الآية ١٨.

أميراً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع . . .»[142] وقوله عليه الصلاة والسلام: «ومَنْ مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[143] وكذلك قول النبي الكريم لأهل العقبة: «. . . تبايعونني على أن تشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأني رسول الله . .»[144] وقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: «إنه لا نبي من بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: أوفوا ببيعة الأول فالأول»[145].

ومن مجموع هذه النصوص يتبين أن (البيعة) عقد وعهد يستلزم الوفاء[146]. «فمَنْ نكث فإنما ينكث على نفسه ومَنْ ـ أوفى ـ بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما»[147] وهذا العقد أو العهد دل عليه الكتاب وأشارت إليه السُنّة.

والبيعة تجد سندها مع الكتاب والسُنّة في الإجماع أيضاً، ذلك أن المسلمين قد أجمعوا يوم تولية أبي بكر رضي الله عنه على أن (البيعة) هي وسيلة إسناد السلطة إلى الأمير فأمّروا أبا بكر بموجبها ولم يعترض أحد على ذلك فيكون إجماعاً.

الفرع الثاني
النيابة في عقد البيعة

النيابة في البيعة جائزة في النظام الإسلامي، ومن هنا كان أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة في عقد البيعة للإمام، ثم يدخل بقية أفراد الأمة في البيعة تأكيداً لها.

والدليل على ذلك ـ فيما نرى ـ سُنّة النبي ﷺ حيث دلت على جواز النيابة في البيعة وذلك بأن جعل بيعة عثمان لرسول الله ﷺ ـ بيعة الرضوان ـ تتم بالنيابة.

فقد روى البيهقي ـ بإسناده ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «لما أمر رسول

---

(١٤٢) ابن حزم: المحلى جـ٩ ص٤٣٩.

(١٤٣) ابن حزم: المحلى جـ٩ ص٤٣٨.

(١٤٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٦٠٩.

(١٤٥) أخرجه الشيخان (انظر تفسير القرآن لابن كثير جـ١ ص٥١٧ والمحلى لابن حزم جـ٩ ص٤٣٩).

(١٤٦) قال أهل بيعة العقبة للنبي ﷺ «فما لنا بذلك يا رسول الله إن نحن ـ وفينا ـ» انظر الطبقات لابن سعد ٣/٦٠٩.

(١٤٧) سورة الفتح: الآية ١٠.

الله ﷺ ببيعة الرضوان كان عثمان رضي الله عنه، رسول رسول الله إلى أهل مكة فبايع الناس فقال رسول الله ﷺ: اللهم إن عثمان في حاجة الله تعالى وحاجة رسوله فضرب بإحدى يديه على الأخرى. فكانت يد رسول الله ﷺ لعثمان خيراً من أيديهم لأنفسهم»[١٤٨].

الفرع الثالث

أركان عقد البيعة

تحدث الفقهاء المسلمون القدامى والمحدثون عن البيعة بصفتها عقداً، ولكن ما هي أركان هذا العقد؟

الذي نراه أن هذا العقد يقوم على أركان ثلاثة: الحاكم، والأمة، ومحل العقد، وهو إسناد السلطة، وسنفرد لكل ركن منها بحثاً مستقلاً.

الركن الأول: الحاكم أو الأمير

الأمير هو مَنْ أسندت الأمة له السلطة يزاولها نيابة عنها وفق الشرع وتعاقدت معه على ذلك بشروط معينة.

وليس كل إنسان عاقل بالغ يصلح حاكماً أو أميراً في الشرع بل لا بد من شروط فما هي هذه الشروط؟

الفقرة الأولى

شروط الإمارة

ذكر الفقهاء شروطاً متعددة بعضها اجتهاداً، وبعضها الأخر مستفاد من النصوص، وهي بمجموعها تؤدي إلى تحقيق مقاصد الشرع في الإمامة والوفاء بأعباء هذا المنصب الخطير. وقد لخص هذه الشروط الفقيه الماوردي بقوله: «أما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها.

والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها[١٤٩].

والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض[١٥٠].

---

(١٤٨) تفسير ابن كثير: جـ٤ ص١٨٦.

(١٤٩)، (١٥٠) يلاحظ أن هذين الشرطين إنما هما استحسان من قبل الفقيه حيث لم يرد فيهما =

والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبر المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه..»[١٥١].

ويضاف إلى هذه الشروط شرطان آخران مهمان هما:

أولاً: الإسلام، فيجب أن يكون مسلماً لقوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[١٥٢]، أي منكم أيها المسلمون، فهو من المسلمين، ولقوله تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾[١٥٣] والخلافة أعظم السبيل فلا تكون لغير مسلم، ولأن حقيقة الخلافة خلافة عن صاحب الشرع في حفظ الدين فمن البديهي أن تودع هذه الأمانة بيد مَنْ يؤمن بهذا الدين وأن لا تسند لمن يكفر به.

ثانياً: أن يكون رجلاً لقوله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾[١٥٤] ولحديث الرسول ﷺ: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[١٥٥] وقد نقل الإمام الجويني النيسابوري إجماع العلماء على ذلك فقال: «**واجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً**»[١٥٦].

وقد علّل المؤرخ الفقيه ابن خلدون الشروط التي ذكرها الماوردي وغيره فقال: «فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي في العلم إلّا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال. وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه... وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية وأحوال الدهماء قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين

= نصوص خاصة ولا عامة تنضوي تحتها.

(١٥١) الأحكام السلطانية: أبو الحسن الماوردي ص٦. ونقل أبو الحسن الأشعري عن بعض المعتزلة وعن الخوارج قولهم: «جائز أن يكون الأئمة من غير قريش» انظر مقالات الإسلاميين ص٤٦١.

(١٥٢) سورة النساء: الآية ٥٩.

(١٥٣) سورة النساء: الآية ١٤١.

(١٥٤) سورة النساء: الآية ٣٤.

(١٥٥) الشوكاني: نيل الأوطار جـ٨ ص٢١٩.

(١٥٦) الجويني النيسابوري: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٤٢٧.

وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح. وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقده اليدين والرجلين فتشرط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا منّا أمير ومنكم أمير بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش» وبأن النبي أوصانا أن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير»[157].

الفقرة الثانية

مناقشة شرط النسب

المتتبع لكلام العلماء ـ وهم يعددون الشروط اللازم توافرها في الإمام ـ يجدهم يذكرون شرط النسب، وهو أن يكون الإمام من قريش، مع توافر بقية الشروط الشرعية فيه.

يقول الفقيه ابن حزم الأندلسي: «ولا تحل الخلافة إلا لرجل من قريش صليبة، من ولد فهر بن مالك من قبل آبائه.. لما روينا عن طريق مسلم.. عن عبدالله بن عمر عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان. ومن طريق البخاري... عن معاوية أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين. وهذان الخبران وإن كانا بلفظ الخبر فهما أمر صحيح مؤكد إذ لو جاز أن يوجد الأمر في غير قريش لكان تكذيباً لخبر النبي ﷺ وهذا كفر ممن أجازه فصح أن مَنْ تسمى بالأمر والخلافة من غير قريش فليس خليفة ولا إماماً ولا أمر له فهو فاسق عاص لله تعالى[158] هو ومَنْ ساعده أو رضي أمره لتعديهم حدود الله تعالى على لسان رسوله ﷺ»[159].

ويقول الإمام الغزالي: «روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أقبل وفي

---

(157) ابن خلدون: المقدمة ص193 وما بعدها.

(158) يلاحظ أن الإمام ابن حزم لم يعط الأهمية الكافية لعبارة «ما أقاموا الدين» الواردة في حديث البخاري وهي شرط لبقاء الأمر في قريش فإذا لم يتحقق الشرط استووا هم وغيرهم في الأمر، وفي الحديث إشارة إلى أنهم إذا لم يقيموا الدين يخرج الأمر منهم ولم يخبر الرسول ﷺ بفسوق أو عصيان من يتسلم الأمر بعد قريش بسبب عدم إقامتهم الدين.

(159) ابن حزم: المحلى جـ1 ص42 وكذلك وردت في جـ9 ص438 مطبعة الإمام بالقاهرة.

البيت رجال من قريش فأخذ بعضادتي الباب ثم قال: الأئمة من قريش ما قاموا فيكم بثلاث إذا استرحموا رحموا، وإن حكموا عدلوا، وإن قالوا أوفوا»[١٦٠].

وقال البغدادي: «دليل أهل السُنّة على أن الإمامة مقصورة على قريش قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش». ولهذا الخبر سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم السقيفة فحصل بالخبر وإجماع الصحابة الدليل على أن الخلافة لا تصلح لغير قريش ولا اعتبار بخلاف مَنْ خالف الإجماع بعد حصوله»[١٦١]. وكذلك نسب البغدادي هذا الرأي إلى أبي حنيفة والشافعي[١٦٢].

وقال أبو يعلى: «وأما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربع شروط: أحدها أن يكون قرشياً من الصميم... وقد قال أحمد في رواية: لا يكون من غير قريش خليفة»[١٦٣].

وقال الباقلاني وهو يتكلم عن صفة الإمام: «يجب أن يكون على أوصاف منها أن يكون قرشياً في الصميم»[١٦٤].

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن صاحب النظريات السياسية الإسلامية الأستاذ الريس يرى أن الباقلاني كان أوّل مَنْ ذهبوا إلى نفي شرط القرشية[١٦٥] وقد روى ذلك عن ابن خلدون في مقدمته[١٦٦] ولكن الذي أثبتناه أولاً من رأي الباقلاني في اعتباره لشرط القرشية هو ما نعتقد صوابه حيث قد أخذناه من كتاب التمهيد مباشرة، ولا عبرة بما قاله ابن خلدون نقلاً عنه في مقدمته.

وقال ابن الجوزي: «.. فجعل الله الرياسة والإمارة فيهم - أي قريش - ثم ساق

---

(١٦٠) الإمام الغزالي: فضائح الباطنية ص٢٠٨.

(١٦١) البغدادي: أصول الدين ص٢٧٦.

(١٦٢) البغدادي: أصول الدين ص٢٧٥.

(١٦٣) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٤.

(١٦٤) الباقلاني: التمهيد ص١٨١.

(١٦٥) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٢٥٠.

(١٦٦) ولعل ابن خلدون قد وهم في نسبة نفي شرط القرشية إلى الباقلاني والصواب أن الباقلاني يرى اعتبار شرط القرشية بدليل ما ورد في كتابه (التمهيد) الذي أثبتناه آنفاً. وأكثر من هذا فإن الباقلاني ذهب يبرهن على صحة رأيه في شرط القرشية بقوله: «فإن قال قائل: فما الدليل على ما وصفتم؟ قيل له أما ما يدل على أنه لا يجوز إلاّ من قريش فأمور: منها قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان»

الأحاديث النبوية الواردة في ذلك»[١٦٧].

نظرة في أقوال العلماء وبيان الرأي المختار:

المتأمل في هذه الطائفة من أقوال العلماء المتقدمة يجدها تذكر شرط القرشية كشرط للإمامة وتستدل له بالأحاديث لكنها لم تذكر الحكمة في اشتراطه.

فهل أن شرط النسب القرشي مشترط لذاته؟ أم لعلّة فيه، تدور معه وجوداً وعدماً؟

لا أعلم أحداً من العلماء القدامى أجاب عن هذا التساؤل سوى المؤرخ الفقيه ابن خلدون حيث يرى أن شرط القرشية ليس مشروطاً لذاته وإنما لعلة فيه هي (الشوكة والقوة) التي كانت لقريش والتي بها يتحصل مقصود الإمامة من اجتماع الكلمة والطاعة وانتفاء المنازعة. وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون: «ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب. وإذا سبرنا وقسمنا، لم نجدها إلّا في اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملّة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها... فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا (العلّة) المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على مَنْ معها لعصرها ليستتبعوا مَنْ سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية»[١٦٨].

وإذا علمنا أن العصبية التي يشير إليها ابن خلدون هي ارتباط القوم بسبب النسب أو غيره فيكونون متعاونين أولي قوة لا يستطيع غيرهم منازعتهم في الأمر، وإذا علمنا أيضاً أن الارتباط بسبب النسب قد ضعف بل ذاب في خضم المجتمعات الحديثة فإننا نرى أن مَنْ يتحقق فيه مقصود هذا الشرط وحكمته هو مَنْ يكون معه (جمهور الأمة) أي الأكثرية لأنه

(التمهيد للباقلاني ص١٨٢)، (مقدمة ابن خلدون ص١٦٢).

(١٦٧) ابن الجوزي: المصباح المضيء ص١١.

(١٦٨) ابن خلدون: المقدمة ص١٩٥ وما بعدها.

بذلك تسكن إليه الملة ويرتفع الخلاف. وبذلك تجتمع الكلمة على حُسن الحماية كما يقول ابن خلدون.

أما الوسيلة إلى معرفة مَنْ يكون معه جمهور الأمة أو الأكثرية فلا مانع في الشرع من أية وسيلة مشروعة تؤدي إلى معرفة ذلك ومنها (الانتخاب) الذي تكلمنا عن مشروعيته في بحث سابق.

وبذلك يكون مَنْ يستحق رئاسة الدولة هو مَنْ يرضى عنه جمهور المسلمين أي أكثريتهم، وأقطاب الديمقراطية الحديثة لم يأتوا بجديد على ما سبقهم إليه ابن خلدون في نظريته.

دليلنا على الرأي الذي اخترناه:

والذي دفعنا إلى الأخذ بالتعليل الذي علله ابن خلدون في (الحكمة) من اشتراط النسب جملة أمور:

منها أن الأصل العام في الولايات في الإسلام أنها تقوم على الكفاءة والأمانة وأن التفاضل إنما يكون بالتقوى قال تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[١٦٩] وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ يبطىء به عمله لم يسرع به نسبه»[١٧٠] وأيضاً «ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى»[١٧١] وأيضاً «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمّر عليكم عبد حبشي»[١٧٢].

ومنها أيضاً أن الأحاديث التي وردت في شرط النسب القرشي لا تتعارض والتوجيه الذي ذكره ابن خلدون بل يؤيده ويرجحه أن الصحابة لما اختلفوا في السقيفة فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير دفعهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وقالوا: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش[١٧٣]، وهذا ـ فيما نرى ـ تعليل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لشرط القرشية يتضمن سكون الملّة وارتفاع الخلاف ودينونة العرب لقريش فناسبه أن يكون الأمير

---

(١٦٩) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(١٧٠) سنن الدارمي ٨٣/١.

(١٧١) البغوي: مصابيح السُنّة جـ١ ص١٠٨.

(١٧٢) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ٧٨/٩، وانظر أيضاً مسلم ٢٢٥/١٠، والنسائي ١٥٤/٧، وابن ماجه ٩٥٥/٢.

(١٧٣) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٣.

منهم. ومثله ما قاله النبي الكريم للعباس حين طلب إليه أن يوصي بقريش فأجابه: «إنما أوصي قريشاً بالناس وبهذا الأمر وإنما الناس تبع لقريش، فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم»[١٧٤] وفي هذا إشارة إلى تبعية الناس لقريش، برهم وفاجرهم، فناسبه أن يكون الأمير منهم.

ويبـرز الإمـام الغزالي أهمية قيام الشوكة في تحقيق مقاصد الإمامة بحيث لا تنعقد الإمامة أصلاً عند عدم قيام الشوكة، والشوكة عنده لا تقوم إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان، فيقول وهو يتكلم عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه: «. . . ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمـامـة، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ولا تتفق الآراء المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلّا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته، ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة (الأكثرين) من معتبري كل زمان»[١٧٥].

ومثل ذلك ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية[١٧٦] إذ يرى أن اتفاق أهل الشوكة والجمهور شرط لصحة الخلافة مستدلاً لذلك بقول النبي الكريم: «عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة»[١٧٧] وقوله أيضاً: «عليكم بالسواد الأعظم ومَنْ شذ شذ إلى النار»[١٧٨].

وأكثـر من هذا في بيان أهمية الشـوكـة وصـلاحها ـ في نظرنا أن تكون علة اشتراط القرشية ـ ما ذكره الإمام العز بن عبدالسلام حيث يعتبر القوي صاحب الشوكة (الصالح)

---

(١٧٤) الباقلاني: التمهيد ص١٨٢.

(١٧٥) الإمام الغزالي: الرد على الباطنية ص٦٥ طبعة ليدن ١٩١٦. وننبه هنا إلى أن الإمام الغزالي يصر على شرط النسب ولم يذهب إلى التوجيه الذي رآه ابن خلدون ولكننا استفدنا فقط من عباراته في بيان أهمية قيام الشوكة والعصبية في انعقاد الإمامة وتحقيق مقاصدها من سكون الملة وارتفاع الخلاف مما يصلح عندنا أن يكون علة لشرط القرشية.

(١٧٦) المنتقى من منهاج الاعتدال لابن تيمية ص٥٤٧.

(١٧٧) سنن الترمذي ٤/٤٦٦، وابن ماجه ٢/١٣٠٣.

(١٧٨) المرجعان السابقان وبنفس المواضع.

مفضلاً في الإمامة على (الأصلح) عديم الشوكة إذ يقول إنه إذا كان «الصالح محبباً إليهم عظيماً في أعينهم فيقدم الصالح على الأصلح لأن الإقبال عليه موجب للمسارعة إلى طواعيته وامتثال أمره في جلب المصالح ودرء المفاسد فيصير أرجح ممن ينفر منه لتقاعد أعوانه عن المسارعة إلى ما يأمر به من جلب المصالح ودرء المفاسد فيصير الصالح بهذا السبب أصلح»[١٧٩].

الفقرة الثالثة

إسناد السلطة للمفضول مع وجود الأفضل

الأصل أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في مقدار توافر كل شرط من الشروط اللازمة للإمامة وهي شروط نسبية تقبل تفاوت الناس فيها.

ولكن ما الحكم لو عقد أهل الحل والعقد البيعة للمفضول مع وجود الأفضل؟ مع توافر شروط الإمامة فيهما معاً؟ يجيب على هذا التساؤل الإمام الماوردي فيفرق بين حالتين: حالة ما إذا بايعوا المفضول لعذر دعا إليه من كون المفضول أطوع في الناس وأقرب إلى القلوب فإن بيعته تنعقد وإمامته تصح. والحالة الثانية: إذا بايعوا المفضول لغير عذر «فقد اختلف في انعقاد بيعته وصحة إمامته فذهب طائفة منهم الجاحظ إلى أن بيعته لا تنعقد... وقال أكثرون من الفقهاء والمتكلمين: تجوز إمامته وصحت بيعته ولا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة.. لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق»[١٨٠].

والراجح ـ عندي ـ ما ذهب إليه الجمهور من القول بانعقاد الإمامة للمفضول ولو لغير عذر ما دام يمتلك شروط الإمامة وما دام أهل الحل والعقد قد ابتدروا بيعته، ولا ينهض وجود الأفضل سبباً للقول بفساد هذه البيعة وإن كان عقدها للأفضل ابتداء هو المندوب شرعاً.

ويؤيد صحة ما رجحناه قول ابن حزم الأندلسي: «وصفة الإمام أن يكون مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر عالماً بما يخصه، حسن السياسة لأن هذا هو الذي كُلِّف، ولا معنى لأن يراعى أن يكون غاية الفضل لأنه لم يوجب ذلك قرآن ولا سنة»[١٨١] وكذلك قول الإمام

---

(١٧٩) العز بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/٦٣ و ٦٤.

(١٨٠) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٨.

(١٨١) ابن حزم: المحلى جـ٩ ص٣٦٣ إدارة الطباعة المنيرية ١٣٥١هـ.

الغزالي: «ثم ذهب الأكثرون إلى أنها إذا عقدت للمفضول مع حضور الأفضل انعقدت ولم يجز خلعه بسبب الأفضل»[182] وأخيراً قول إمام الحرمين الجويني النيسابوري: «ولا معتصم لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم عنها كقوله ﷺ: «يؤمكم أقرؤكم» ولا يفضي أمثاله إلى القطع، كيف ولو تقدم المفضول في إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى فهذا قولنا في إمامة المفضول»[183].

الركن الثاني: الأُمة

الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد هي الركن الثاني في عقد البيعة وهي الطرف الثاني في العقد لا يقوم العقد إلا بها حيث لا يمكن للإمام ـ وإن كان أفضل أهل زمانه ـ أن يعقد لنفسه. وفي هذا يقول الإمام الباقلاني: «فإن قالوا فهل يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه كما يملك ذلك لغيره؟ قيل لهم لا. فإن قالوا: كيف يعقل هذا؟ قيل من حيث عقل أمثاله في الشريعة وعقلته الأُمة، ألا ترى أن الإنسان يملك العقد على موليته لغيره ولا يملك العقد عليها لنفسه وكذلك العاقد على سلعته يملك عقد بيعها على غيره ولا يملك عقد بيعها على نفسه...»[184] وسنبين فيما يلي أقوال العلماء في حق الأُمة في الاختيار في فقرة أولى ثم نبين أساس هذا الحق في فقرة أخرى.

الفقرة الأولى

أقوال العلماء في حق الأُمة في الاختيار

الأُمة في النظام الإسلامي هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم أو الإمام، ونقدم فيما يلي طائفة من أقوال كبار العلماء في ذلك:

قال البغدادي: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ـ يقصد أهل السُنّة ـ ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها ـ أي الإمامة ـ الاختيار من الأُمة»[185].

---

(١٨٢) الإمام الغزالي: فضائح الباطنية ص١٩٢.

(١٨٣) الإرشاد للإمام الجويني النيسابوري (أشار إليه نصوص الفكر السياسي الإسلامي ص٢٨١ للأستاذ يوسف إيبش).

(١٨٤) التمهيد للباقلاني (أشار إليه نصوص الفكر السياسي الإسلامي من ص٥٠ للأستاذ يوسف إيبش).

(١٨٥) البغدادي: أصول الدين ص٢٧٩.

وذكر ابن خلدون حق الأمة في اختيار الحاكم أو الإمام فقال وهو يتحدث عن نصب الإمام أنه: «من فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد»(١٨٦).

وإلى مثل هذا ذهب الماوردي فقال: «استخلف رسول الله ﷺ على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال: فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبدالله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً.. فاختار المسلمون بعده خالد بن الوليد، وإذا فعل النبي ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة»(١٨٧) وفي هذا الحديث تشريع للأمة يمنحها حق اختيار الحاكم.

وأثبت الغزالي للأكثرية من الأمة حق اختيار الحاكم أيضاً فقال: «... فإن شرط ابتداء الانعقاد ـ أي انعقاد الإمامة ـ قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة... ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان»(١٨٨).

---

(١٨٦) ابن خلدون: المقدمة ص١٩٣. وقد نازع الجعفرية في ثبوت الإمامة عن طريق الاختيار من الأمة وقالوا: إن الإمامة تثبت بالنص لعلي رضي الله عنه وبنيه المعصومين من بعده، وناقش جمهور أهل السُّنّة هذا، فقال إمام الحرمين الجويني النيسابوري: «ذهبت الإمامية إلى أن النبي نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده وأن مَنْ تولاها ظالمه وكان مستأثراً بحقه. فنقول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقضي تنصيصاً على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر وإلى ما يعد من الآحاد وليس معكم نص منقول على التواتر، وخبر الواحد لا يعقب العلم فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطبقت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل فضلاً عن العلم» (كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني النيسابوري ص٤١٩).

وقال الباقلاني: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على أمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ومتى فسد أحدهما صح الآخر ثم ذهب يبرهن بعد ذلك على فساد النص (التمهيد للباقلاني ص١٦٥) وقال أبو يعلى: «وطريق ثبوت الخلافة الاختيار من أهل الحل والعقد وليس طريق ثبوتها النص» (المعتمد في أصول الدين ص٨٨ نسخة فريدة في المكتبة الظاهرية بدمشق، أشار إليها كتاب نصوص الفكر السياسي الإسلامي ص١٩٦ للأستاذ يوسف إيبش).

(١٨٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣ وورد مثلها في الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص١٢٨.

(١٨٨) الإمام الغزالي: فضائح الباطنية ص١٧٧.

ومن هذا يتبين أن الإمام الغزالي يرى أن رضا الأمة أو جمهور الأمة ركن لا قيام للإمامة إلا به ولذلك اعتبرنا الأمة الركن الثاني في عقد البيعة.

وأوضح ابن قدامة المقدسي حق الأمة في الاختيار بقوله: «مَنْ اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته»[189] ومعى هذا أن الأمة هي الجهة الوحيدة صاحبة الحق في اختيار الأمير ومبايعته.

وأكد الباقلاني حق الأمة في الاختيار بقوله: «إنما يصير الإمام إماماً بعقد مَنْ يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن لأنها ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه»[190] ثم ذهب يدلل على فساد النص وتصحيح الاختيار.

وقال ابن تيمية: «... لا ريب أن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين ولو اعتبر ذلك لم تنعقد إمامة»[191] ومنه يظهر أن أكثرية الأمة هي صاحبة الكلمة في اختيار الإمام.

ومما تقدم يتبين أن العلماء ـ وقد نقلنا طائفة من أقوالهم ـ يؤكدون حق الأمة في اختيار الأمير ويعدونها الجهة الوحيدة صاحبة الحق في ذلك لا تقوم الإمامة إلا بعقدها. ومن هناك كانت الركن الثاني في عقد البيعة لا قيام له إلا بها.

ولكن ما هو أساس حق الأمة في عقد البيعة؟ أو بعبارة أخرى من أين تستمد الأمة هذا الحق؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرة الثانية.

الفقرة الثانية

أساس حق الأمة في الاختيار أو في عقد البيعة

أساس حق الأمة في اختيار الإمام يبنى على جملة أمور:

أولاً: مسؤولية الأمة عن تنفيذ الشرع، وبيان ذلك: إن القرآن الكريم خاطب (الأمة) بتنفيذ أحكام القانون الإسلامي في المعاملات والعقوبات ونحوها وجعلها مسؤولة عن هذا

---

(189) ابن قدامة المقدسي: المغني جـ٨ ص١٠٧.

(190) التمهيد للباقلاني (أشار إليه نصوص الفكر السياسي الإسلامي ص٤٨ للأستاذ يوسف إيبش).

(191) المنتقى من منهاج الاعتدال لابن تيمية ص٥٤٦.

التنفيذ. ومن هذه الخطابات قوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [١٩٢] و﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾[١٩٣] و﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[١٩٤] و﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[١٩٥] وهذه النصوص جميعاً، وأمثالها في القرآن كثير، خطابات (للأمة) بمجموعها تجعلها (مسؤولة) عن تنفيذ الشرع. وإذا كانت الأمة هي المسؤولة عن تنفيذ القانون الإسلامي طبقاً للنصوص التي ذكرناها ومطالبة شرعاً بالتنفيذ، فإنها تملك إذن السلطة على هذا التنفيذ بتمليك من الشارع. ولما كانت الأمة يتعذر عليها في الواقع ـ بصورتها الجماعية ـ مباشرة جميع سلطاتها وقيامها بواجب التنفيذ تحتم عليها الإنابة فيه، وهكذا ظهرت النيابة عن الأمة بأن تختار الإمام أو الحاكم ليزاول ما تملكه من سلطة نيابة عنها وينفذ ما هي مكلفة به شرعاً، ومعروف أن مالك السلطة أو الحق ليس من اللازم عليه شرعاً أن يستعمل حقه بنفسه بل له أن يوكل أو ينيب غيره في مباشرة ما يملكه.

ثانياً: الأحاديث النبوية التي زخرت بها السُّنّة والتي توجب على الأمة تنصيب إمام عليها وتمنع بقاء الأمة دون إمام.

ثالثاً: السُّنّة الفعلية للنبي الكريم ﷺ حيث توفي ولم ينص على إمام بعينه تاركاً للأمة أن تختار إماماً لها. وكذلك تشريع نظام البيعة ـ وهي وسيلة إسناد السلطة إلى الإمام ـ عملياً في بيعة المؤمنين للنبي ﷺ يوم العقبة.

رابعاً: إجماع الصحابة على أن الاختيار من الأمة، لا النص، هو طريق ثبوت الإمامة والسوابق الدستورية في ذلك كثيرة، ولا نعلم أحداً من الصحابة رضي الله عنهم نازع في ذلك.

والآن وقد انتهينا من بحث الركنين الأول والثاني في عقد البيعة وهما: الحاكم، والأمة، ننتقل إلى بحث الركن الثالث من هذا العقد وهو: محل العقد.

الركن الثالث: محل العقد (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع):

الركن الثالث في عقد البيعة بعد المتعاقدين، الحاكم والأمة، هو محل العقد وهو ـ

---

(١٩٢) سورة التوبة: الآية ٧١.

(١٩٣) سورة النساء: الآية ١٣٥.

(١٩٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(١٩٥) سورة النور: الآية ٢.

على ما نرى ـ (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع).

فالأمة ممثلة بأهل الحل والعقد تملك السلطة ابتداء بتمليك الشرع لها، وتملك إسنادها إلى من تتوافر فيه الشروط ليباشر، نيابة عن الأمة، مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع وهي بذلك تنيب الحاكم في مزاولة السلطة.

والفقهاء المسلمون أوضحوا التزام الحاكم الذي تنعقد عليه البيعة، وهذا الالتزام هو: إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة.

قال أبو يعلى وهو يتحدث عن عقد البيعة: «وصفة العقد أن يقال له: بايعناك بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة ونحو ذلك»[١٩٦].

وهذا القول يتضمن إسناد السلطة إلى الإمام لغرض تنفيذ الشرع إذ إنّ إسناد السلطة إليه قيده الفقهاء بقيامه بفروض الإمامة وما فروض الإمامة إلا تنفيذ الشرع ولذلك حق لنا أن نصطلح على محل العقد: (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع).

وقال ابن خلدون: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[١٩٧]. وهو نص عبارة الماوردي أيضاً.

والحق أن هذا التعريف يجمل (محل العقد) في الإمامة فيجعله «حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وحراسة الدين، تعني شيئين: حفظه، وتنفيذه، وحفظه يعني إبقاء حقائقه ومعانيه ونشرها بين الناس كما بلغها رسول الله ﷺ وسار عليها صحابته الكرام[١٩٨].

وقد بيّن الفقيه الماوردي أن على الإمام «حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من الزلل»[١٩٩].

والواقع أن (حفظ) الدين على ما ذكره الفقهاء آنفاً هو ـ في اعتقادنا ـ مظهر من مظاهر تنفيذ الشرع لأن الشرع أمر بحفظ الدين فطلب نشره وإبقاء حقائقه ومعانيه ومنع البدعة فيه

---

(١٩٦) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٩.

(١٩٧) ابن خلدون في مقدمته ص١٤٥، والماوردي في الأحكام السلطانية ص٥.

(١٩٨) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٨٣.

(١٩٩) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٤.

والزيادة والنقصان، وتطبيق أوامر الشرع هذه نوع من (التنفيذ) فيكون حفظ الدين راجعاً إلى تنفيذه أيضاً ولذلك اصطلحنا على محل العقد في الإمامة (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع).

وتنفيذ الشرع ـ وهو محل الالتزام ـ قوامه تطبيق أحكامه وأنظمته في: العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات المتعلقة بعلاقة الفرد بالفرد، والفرد بالدولة، والدولة ـ دار الإسلام ـ بغيرها من الدول، ويدخل في هذا تطبيق أنظمة الإسلام وأحكامه في الجانب الأخلاقي والاجتماعي والقضائي والسياسي والقانوني والاقتصادي وباختصار تطبيق أحكام الإسلام في كل قضية في حياة الفرد والدولة، قال تعالى: **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾**[٢٠٠] وقال أيضاً: **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾**[٢٠١].

وأما سياسة الدنيا بالدين فهو أن تكون «إدارة شؤون الدولة والرعية على وجه يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة وهذا يتم إذا كانت إدارة شؤون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها المنصوص عليها أو المستنبطة منها وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم فهذه هي السياسة الشرعية لأمور الدنيا بالدين»[٢٠٢].

ويدخل في هذه السياسة الشرعية لأمور الدنيا إقامة العدل ومنع الظلم في كل جزئية في الحياة وهو جزء من محل الالتزام في عقد البيعة إذ قال الفقهاء في صفة عقد البيعة للإمام أن يقال له: «بايعناك بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف»[٢٠٣].

ويتحقق العدل بإعطاء كل ذي حق حقه وعدم ظلمه شيئاً، قال ابن خلدون: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك، وكل مَنْ أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران»[٢٠٤].

---

(٢٠٠) سورة الجاثية: الآية ١٨.

(٢٠١) سورة الحج: الآية ٤١.

(٢٠٢) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٨٥.

(٢٠٣) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٩.

(٢٠٤) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٣.

ومن مستلزمات إقامة العدل ومنع الظلم ـ وهو جزء من محل العقد ـ تولية ذوي الكفاءة الأمناء، ومراقبتهم من قبل الإمام. وأساس ذلك قوله تعالى: ﴿إن خير مَنْ استأجرت القوي الأمين﴾[205] والقوي أو الكفء هو مَنْ يقدر على ما ولي عليه، والأمين هو مَنْ يراقب الله فيما ولي عليه فلا يفرط في شيء منه.

والإمام إنما يقيم العدل والإنصاف ويمنع الظلم والإجحاف بواسطة نوابه من الموظفين، وإقامة العدل والإنصاف لا يكون إلا بالكفء الأمين فتكون الاستعانة به واجبة، لأن العدل لا يتحقق إلا به، ومن المعروف في الفقه الإسلامي وأصوله أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ومن حيث الواقع فإن تولية الكفء الأمين لها أثر معين، وتولية العاجز الخؤون لها أثر آخر.

فإذا كانت أجهزة الدولة جميعاً تتكون من مجموعة من ذوي الكفاءة الأمناء تحقق العدل، وحفظت الحقوق، ومنع الظلم، وحصل الأمن، وجفت منابع البغي والطمع والضرر، فيتعلق الناس بدولتهم ويزيد ولاؤهم لها وتكون قلوبهم معها لأنها سبب سعادتهم، فتزداد قوة وعمراناً، ودواماً واستمراراً.

وأما إذا كانت أجهزة الدولة تتكون من كل عاجز خؤون، ضاع العدل، ووجد الظلم، وغمطت الحقوق، واشرأب البغي والطمع، واكتوى الناس بالظلم والفساد، فينقطع حبهم للدولة والولاء لها لأنها سبب شقائهم وقلقهم فلا يدافعون عنها، وتكون النتيجة كما قال ابن خلدون: «ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران»[206].

ولا يدفع عن الإمام المسؤولية أنه غير راض عنهم أو كرهه لتصرفاتهم وإنكارها، لأنه هو الذي ولاهم فيكون مسؤولاً عن أعمالهم.

ولهذا السبب احتاط الفقهاء فقالوا بوجوب مراقبة الإمام لنوابه وموظفيه بنفسه فقالوا: «إن على الخليفة أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملّة، ولا يعول على التفويض تشغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح وقد قال الله تعالى: ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع

---

(٢٠٥) سورة القصص: الآية ٢٦.

(٢٠٦) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٣.

الهوى﴾ فلم يقتصر سبحانه على التفويض دون المباشرة، وقد قال النبي ﷺ كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[207].

والواقع أننا حتى لو أمنا غشهم وخيانتهم فلا يمكننا أن نستبعد خطأهم. ووقوع الظلم بطريق الخطأ كوقوعه بطريق العمد، من حيث الضرر، فالمظلوم لا يختلف عليه أن يكون قد ظلم خطأ أو ظلم عمداً إذ هما سواء بالنسبة له من حيث النتيجة، وهي حصول الضرر للمظلوم وكرهه للظالم، ومن هنا وجبت المراقبة الدائمة بإشراف مباشر من الخليفة دفعاً للخيانة والغش وتقليلاً للخطأ. وما لم يفعل الخليفة ذلك بإشرافه المباشر لا يكون قد خرج من عهدة الخلافة ومسؤولية الحكم ولا يكون قد وفى بالتزامه في إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة.

ومن سياسة الدنيا بالدين ـ وهو جزء من محل الالتزام ـ «إشاعة الأمن والاستقرار في دار الإسلام حتى يأمن الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم ويتنقلوا في دار الإسلام آمنين مطمئنين، إن هذا المقصود يتحقق بصورة كاملة بتطبيق القانون الجنائي الإسلامي أي تطبيق العقوبات الشرعية»[208] قال الماوردي: «إن على الخليفة إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك»[209].

ومن سياسة الدنيا بالدين أيضاً إيجاد ما يحتاجه الناس من حرف وصناعات وعلوم في دار الإسلام إذ هي من الفروض الكفائية فلا بد شرعاً من إيجادها في المجتمع من قبل الدولة إذا لم يقم بها الأفراد ويحرم عليها تركها، قال العلّامة ابن عابدين: «ومن فروض الكفاية الصنائع المحتاج إليها»[210].

ومعروف أن الصنائع المحتاج إليها تختلف باختلاف الزمان والمكان. وإذا كان إيجاد الحِرَف والصناعات والعلوم ـ وهي مظاهر سياسة الدنيا بالدين فرض كفاية فإن ذلك يستتبع نتيجتين اثنتين:

الأولى: انها يجب إيجادها في المجتمع تحقيقاً لفرضيتها، وإذا لم توجد أثم الحاكم

---

(٢٠٧) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص١٢.

(٢٠٨) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٨٨.

(٢٠٩) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٤.

(٢١٠) حاشية ابن عابدين (رد المحتار) على (الدر المختار) جـ٣ ص٣٢.

وأئمت الأمة.

الثانية: أن أصحاب الحِرف والصناعات ليس لهم أن يمتنعوا عنها، فإذا امتنعوا ثبت الحق للحكام في إجبارهم على القيام بها - تحقيقاً للفرضية - ولذا قال الإمام ابن قيم الجوزية: «إن لولي الأمر إجبار أصحاب الحِرف والصناعات على العمل بأجر المثل إذا امتنعوا عن العمل وكان في الناس حاجة إلى صناعاتهم»(٢١١).

ومن سياسة الدنيا بالدين أيضاً الاستثمار الكامل لخيرات البلاد فهي من واجبات الأمير وهي أحد فروض الإمامة وجزء من محل العقد في عقد البيعة. وهذا يتضمن كل ما فيه استغلال لثروات البلاد وخيراتها كتصنيع البلاد، أو استخراج المعادن أو تحسين الزراعة، أو تشغيل العمال، وغير ذلك مما يتعذر عده وحصره، فكله داخل في سياسة الدنيا بالدين لأن فيه جلب المصالح ودرء المفاسد ونفقة ذلك كله من بيت مال المسلمين.

وقد أشار الفقهاء إلى مثل هذا فقال الفقيه أبو يوسف وهو يتحدث في رسالته المشهورة إلى الخليفة هارون الرشيد عن حفر الأنهار وإصلاحها وتحسين الزراعة: «فإذا اجتمعوا - أي أهل الخبرة - على أن في ذلك (أي في حفر الأنهار وإصلاحها) صلاحاً وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار وجعلت النفقة من بيت المال ولا تحمل النفقة على أهل البلد، وكل ما فيه (مصلحة) لأهل الخراج في أراضيهم وأنهارهم وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيبوا إليه إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم»(٢١٢).

وعلى هذا فإن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد عندما تتعاقد مع الحاكم على إسناد السلطة له فإن محل العقد الذي تتعاقد عليه هو تنفيذ الشرع بالمفهوم الواسع الذي ذكرناه، فإذا وفى الإمام بذلك فهو ملتزم بعقد البيعة، منفذ لمقتضاه، وإذا نكث فيه خرج على عقد البيعة، وهذا الخروج يوجب آثاراً معينة في النظام الإسلامي سنبحثها في بحث قادم.

والآن وقد انتهينا من شرح الأركان الثلاثة لعقد البيعة وهي: الحاكم، والأمة، وإسناد السلطة لتنفيذ الشرع، بقي علينا أن نعرف طبيعة هذا العقد، والتكييف القانوني لمركز الخليفة أو الإمام.

---

(٢١١) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية ص٢٢٢.

(٢١٢) أبو يوسف: الخراج ص١١٠.

الفرع الرابع
طبيعة عقد البيعة

عقد البيعة عقد رضائي ملزم للجانبين. أما كونه عقداً رضائياً فقد قال الفقهاء في صفته عند عقده للإمام أن يقولوا له: «بايعناك بيعة رضا على إقامة العدل، والإنصاف والقيام بفروض الإمامة»[٢١٣].

وأما كونه ملزماً للجانبين فلأنه ملزم للأمير بالقيام بإقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة وذلك يتم بالسير وفقاً للكتاب والسُنّة وقواعد الاستنباط الصحيح أثناء قيامه بحراسة الدين وسياسة الدنيا به وهو ما اصطلحنا عليه (تنفيذ الشرع) لأن التعاقد قد تم عليه فهو محل العقد.

وكذلك من جهة ثانية فهو ملزم للأُمة أيضاً بالسمع والطاعة وتقديم النصح والمشورة وعدم الخروج عليه ما لم يتغير حاله، وعدّوا الخروج عليه بغياً إذ البغي هو الخروج على الإمام الحق بغير حق.

وآيات القرآن الكريم وسُنّة النبي ﷺ تدعو إلى الوفاء بهذا العقد من قبل الأُمة إذ هو ملزم لها فهو (عقد) والله تعالى يقول: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾[٢١٤] وهو عهد على الطاعة كما سماه الفقيه المؤرخ ابن خلدون[٢١٥] والله تعالى يقول: ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا**﴾[٢١٦] بل إن عدم الوفاء به قد يخرج صاحبه من الإيمان والدين قال عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له».

قال الماوردي وهو يبين التزام الأُمة إذا وفى الأمير بالتزامه: «وإذا قام الأمير بما ذكرناه من حقوق الأُمة ـ يعني وفى بالتزامه من جهة إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة ـ فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة، والنصرة، ما لم يتغير حاله»[٢١٧].

---

(٢١٣) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٩.

(٢١٤) سورة المائدة: الآية ١.

(٢١٥) قال ابن خلدون في مقدمته ص٢٠٩: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة».

(٢١٦) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٢١٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧.

ونخلص مما تقدم إلى أن عقد البيعة، عقد رضائي، ملزم للجانبين يقوم على أركان ثلاثة هي التي بحثناها آنفاً.

الفرع الخامس
التكييف القانوني لمركز الخليفة

نقصد بتحديد المركز القانوني للخليفة أو الإمام بيان ما إذا كان نائباً عن الله تعالى، أو نائباً عن الرسول ﷺ، أو نائباً عن الأمة.

والواقع أن أقوال الفقهاء، تعددت في ذلك، القدامى منهم والمحدثين. وسنبسط آراءهم مع أدلتهم ثم ننتهي إلى الرأي الذي نختاره وذلك في فقرات متتالية.

الفقرة الأولى
مذهب القائلين بنيابة الخليفة عن الله تعالى

ذهب إلى هذا الرأي الإمام الرازي في تفسيره فقال وهو يتكلم عن تسمية آدم عليه السلام (خليفة): «إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله: ﴿**إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾»[٢١٨].

وقد كرر الرازي هذا المعنى في موضع آخر فذكر أن «معنى (الخليفة) من يكون نائباً عن الله تعالى في الحكم والقضاء»[٢١٩].

وذكر نفس المعنى في وصيته للسلطان التي يظهر فيها اعتباره للسلطان نائباً عن الله تعالى إذ يقول: «. . . وأما المهم الثاني وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات فالاعتماد فيه على نائب الله محمد»[٢٢٠].

وإلى مثل هذا الرأي ذهب ابن الجوزي فقال في فصل يتحدث فيه عن شرف الخلافة: «إن الخلافة نيابة عن الله عز وجل وكفى بذلك شرفاً»[٢٢١] ويقول أيضاً: «فإن الخلافة نيابة

---

(٢١٨) الرازي: التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» جـ٢ ص١٦٥ وما بعدها.

(٢١٩) المرجع السابق ص١٧٠.

(٢٢٠) المرجع السابق ص (ن) في مقدمة الجزء الأول ويريد بالسلطان علاء الدين خوارزمشاه كما جاء في الهامش من تلك الصفحة.

(٢٢١) ابن الجوزي: المصباح المضيء ص٣٢.

عن الله عز وجل في عباده وتنفيذ أوامره وأحكامه وقد كان يقوم بها الأنبياء ثم قام بها بعدهم الخلفاء»(٢٢٢).

وبهذا الرأي قال الإمام القرافي أيضاً وهو يتكلم عن الحاكم(٢٢٣) فيقول: «. . فهو في مقام الحكم ـ كنائب عن الحاكم يحكم بنفسه وينشىء الإلزام والإطلاق بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج لأن مستنيبه جعل له ذلك. . لأنه نائب عن الله عز وجل في أرضه على خلقه»(٢٢٤).

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب بعض فقهاء الحنفية إذ يرون أن الإمام نائب عن الشرع فقد أورد صاحب الهداية أن الحدود يستوفيها «مَنْ هو نائب عن الشرع وهو الإمام أو نائبه»(٢٢٥).

ومن العلماء المحدثين مَنْ أيد هذا الرأي كالأستاذ المودودي(٢٢٦) إذ يرى أن الحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده وأن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض ليس إلا كموقف (النواب) عن الحاكم وإن هذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام بعينه.

الفقرة الثانية

مذهب القائلين بنيابة الخليفة عن النبي ﷺ

مما تجدر ملاحظته أولاً أن بعض الذين قالوا بالرأي الأول وهو أن الخلافة نيابة عن الله تعالى وأن مركز الخليفة هو مركز النائب عن الله تعالى عادوا هنا وقالوا بأنها نيابة عن النبي عليه الصلاة والسلام، من ذلك قول ابن الجوزي إذ يقول: «فلما اختتم الأنبياء بنبينا محمد

---

(٢٢٢) المرجع السابق ص٨.

(٢٢٣) ويمكن حمل كلامه على الإمام أيضاً لأنه يملك ما يملكه القاضي وزيادة.

(٢٢٤) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٨٤ وما بعدها.

(٢٢٥) الهداية ص٩٨ للميرغيناني الحنفي وورد مثل هذه العبارة في شرح فتح القدير للكمال بن الهمام جـ٥ ص٩٧ إذ يقول: «إن الاستيفاء ـ أي استيفاء حق الله تعالى» وورد مثلها في نفس المرجع جـ٥ ص٥٩ إذ يقول: «وهذا لأن الثابت في نفس الأمر (استنابته) تعالى (الحاكم) في استيفاء حقه» وورد مثله أيضاً في جـ٤ ص١٩٧.

(٢٢٦) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص١٢٧.

ﷺ وجب أن يكون له (نواب) يقومون مقامه في إقامة الحق»[227].

وإلى كون الخلافة نيابة عن النبي ﷺ ذهب الماوردي[228] في أحكامه السلطانية إذ يرى أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به وإلى مثل ذلك ذهب ابن خلدون في مقدمته[229].

وجاء في حجة الله البالغة «. . . لما كان الإمام منصوباً لنوعين من المصالح اللذين بهما انتظام الملة والمدن، وإنما بعث النبي لأجلهما والإمام (نائبه) ومنفذ أمره. . . »[230].

وقال التفتازاني معرفاً الإمامة بأنها: «رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ»[231].

وقال عضد الدين الأيجي: هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة»[232].

وقال أبو يعلى الفراء: «ويسمى خليفة رسول الله ﷺ لأنه خلف رسول الله ﷺ في أمته»[233].

وأورد صاحب الطبقات الكبرى: «قال رجل لأبي بكر: يا خليفة الله، فقال: لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله»[234].

وأقوال العلماء التي ذكرناها جميعاً تنتهي إلى نتيجة واحدة هي أن مركز الإمام هو مركز النائب عن النبي ﷺ.

الفقرة الثالثة

مذهب القائلين بنيابة الإمام عن الأمة

ذهب إلى هذا الرأي كثير من العلماء القدامى والمحدثين، والذي يتأمل أقوال

---

(٢٢٧) ابن الجوزي: المصباح المضيء ص٩.

(٢٢٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٥.

(٢٢٩) ابن خلدون: المقدمة ص١٤٥.

(٢٣٠) الدهلوي: حجة الله البالغة جـ٢ ص٧٢٩.

(٢٣١) أشار إليه الأستاذ محمد رشيد رضا: كتاب الخلافة ص١٠.

(٢٣٢) الأيجي: المواقف جـ٨ ص٣٤٥.

(٢٣٣) الفراء: الأحكام السلطانية ص١١.

(٢٣٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص١٨٣.

الفقهاء ـ التي سنوردها ـ يجد أنهم يقررون قاعدة هامة في تكييف تصرفات الخليفة هي: أن تصرفات الخليفة إنما تكون نيابة عن المسلمين لا عن شخصه ولهذا يبقى أثر تصرفه قائماً مستمراً وإن مات الخليفة.

قال الماوردي(٢٣٥): «وإذا مات الإمام لم تنعزل قضاته وقال أيضاً: «وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير نيابة عن نفسه»(٢٣٦) وهذا القول من الماوردي صريح في أن الخليفة يتصرف بمركز (النائب) عن المسلمين والوكيل عنهم.

وقال صاحب شرح المنهاج: «لا ينعزل قاض بموت الإمام»(٢٣٧) وسبب ذلك أن الإمام تصرف نيابة عن المسلمين فإذا مات بقي أثر تصرفه لكونه نيابة عن المسلمين لا ينقضي بموته وهذا واضح من قوله أيضاً: «الإمام إنما يولي القضاء (نيابة عن المسلمين)»(٢٣٨).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يتكلم عن الولاة: «. . . وهم ـ وكلاء العباد ـ على نفوسهم»(٢٣٩) وهذا صريح في أن مَنْ بيده السلطة وكيل أو نائب عن الأمة.

والواقع أن بقاء القضاة والولاة وعدم انقضاء ولايتهم بموت الذي عينهم وهو الخليفة بسبب كونه يتصرف لا عن نفسه وإنما نيابة عن المسلمين يدل على أن الفقهاء المسلمين الذين كتبوا في فقه الدولة قد عرفوا فكرة استمرار الدولة باستمرار قضاتها وولاتها وعدم انقضاء سلطاتهم بموت الأمير ومعنى هذا أن الدولة لها شخصية معنوية دائمة لا تفنى بزوال أشخاص الحاكمين.

وهذا يعني أن الفكر الدستوري الإسلامي قد سبق إلى تقرير الشخصية المعنوية للدولة ببقاء قضاتها وولاتها وكل سلطاتها التي عينها الأمير ـ رغم موته ـ فتكون الدولة باقية قائمة ببقاء هذه الجهات وإلى مثل هذا الموقف انتهى الفقه الدستوري الحديث.

---

(٢٣٥) يلاحظ أن الماوردي كان في عداد القائلين بالنيابة عن النبي ﷺ أيضاً كما ورد في الفقرة السابقة.

(٢٣٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص٣١ ولأبي يعلى الفراء ص١٩.

(٢٣٧) و(٢٣٨) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي جـ٨ ص٢٣٤.

(٢٣٩) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٣.

وكـذلك ذهب الإمام العز بن عبدالسلام إلى نيابة الإمام عن المسلمين فقال: «إن الإمام أو الحاكم إذا أتلفا شيئاً من النفوس أو الأموال في تصرفهما للمصالح فإنه يجب على (بيت المال) دون الحاكم والإمام لأنهما لما (تصرفا للمسلمين) صار كأن المسلمين هم المتلفون»[٢٤٠] فهو يرى إذن أن تصرف الإمام نيابة عن المسلمين.

وإلى مثل هذا المعنى ذهب الإمام الشافعي كما نقل عنه صاحب الهداية قال: «قال الشافعي رحمه الله ـ فيمن حده الإمام أو عزّره فمات ـ تجب الدية في بيت المال لأن نفع عمله يرجع إلى عامة المسلمين فيكون الغرم من مالهم»[٢٤١].

ومن علماء القانون المحدثين الذين قالوا بنيابة الحاكم عن الأمة في النظام الإسلامي الدكتور ثروت بدوي حيث يرى أن «الإسلام قد عرف فكرة الدولة المستقلة عن أشخاص الحكام وكان يعد الحاكم أي (الخليفة) بمثابة أمين على السلطة يمارسها بصورة مؤقتة ونيابة عن الأمة»[٢٤٢].

ومن هذا الـرأي الأستـاذ محمد كامل ليلة حيث يرى أن «الحاكم الذي يتولى تنفيذ أحكام الشريعة وإدارة شؤون الأمة يتم اختياره بواسطة أهل الحل والعقد ويعتبر (وكيلاً) عن الأمة»[٢٤٣].

ومن هذا الرأي أيضاً الدكتور عبدالكريم زيدان إذ يرى أن الأمة ما دامت «هي التي تختار رئيسها ـ الخليفة ـ فهو إذن وكيلها ونائب عنها ومركزه القانوني هو مركز النائب والوكيل عن الأمة»[٢٤٤].

وذهب إلى هذا الرأي الأستاذ الريس أيضاً، حيث قال: «قد ثبت لدينا أن الإمامة هي نيابة أو وكالة عن الأمة»[٢٤٥].

---

(٢٤٠) عز الدين بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ٣ ص١٦٥.
(٢٤١) الميرغيناني: الهداية جـ٢ ص١١٨.
(٢٤٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢.
(٢٤٣) د. محمد كامل ليلة: فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه ص٢٣.
(٢٤٤) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٦٦.
(٢٤٥) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص١٧٥.

الفقرة الرابعة

التوفيق بين المذاهب الثلاثة واختيار القول الراجح

وقد لمست من الكاتبين المحدثين أنهم يذكرون الرأي الثالث (النيابة عن الأمة) في بيان العلاقة بين الحاكم والأمة في النظام الإسلامي دون إشارة غالباً إلى وجود رأيين آخرين ودون مناقشتهما، لذلك رأينا أن الأمر يحتاج في بيان التكييف القانوني لمركز الخليفة إلى استقصاء الآراء جميعاً والنظر فيها.

مناقشة المذهب الأول:

خلاصة الرأي ـ وقد فصلناه آنفاً ـ أن الخليفة أو الحاكم نائب عن الله تعالى وهذا هو مركزه القانوني.

والذي نراه أن هذه النيابة عن الله (نيابة تنفيذ) فقط، تنفيذ الشرع، فهي محددة بتنفيذ شريعة جاهزة يتقيد الخليفة بها لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها ولا يطوعها لما يهوى، إنها نيابة تنفيذ لأن مستنيبه منعه من التشريع بالهوى **﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾**[٢٤٦] ولأن مستنيبه أوجب عليه التنفيذ: **﴿وإن احكم بينهم بما أنزل الله﴾**[٢٤٧].

إذن فلا علاقة لهذه النظرية إطلاقاً بنظرية التفويض الإلهي التي ظهرت في الغرب والتي تعطي الحاكم سلطات مطلقة لا تعرف القيود وتجعل من (إرادة) الحاكم قانوناً وتمنحه سلطة التشريع كما يهوى، فكل هذه الأمور لا وجود لها في النظام الإسلامي، بل نستطيع أن نقول باطمئنان تام أنه لا يوجد حاكم دستوري في أي نظام سياسي يجد نفسه مقيداً بالتنفيذ وبقيود أخرى مثل الحاكم في النظام السياسي الإسلامي وسنوضح هذه القيود عند التعرض لبحث حدود سلطات الحاكم في النظام الإسلامي في مبحث قادم.

فلو أن الخليفة لم يتقيد بتنفيذ الشرع واستبدل به شرعاً من عنده فإنه يكون جامعاً بين الظلم والكفر والفسوق في ميزان الشريعة[٢٤٨] ومن هذا يتبين أنه لا صلة لموضوعنا هذا بنظرية التفويض الإلهي.

---

(٢٤٦) سورة الشورى: الآية ٢١.

(٢٤٧) سورة المائدة: الآية ٤٩.

(٢٤٨) لقوله تعالى: **﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** وفي آية أخرى: =

ونحن إذا تأملنا أقوال الرازي وابن الجوزي وغيرهم ممن قالوا بنيابة الحاكم عن الله نحصل من بعض عباراتهم على مقصودهم بأن هذه النيابة عن الله هي نيابة تنفيذ للقانون الإسلامي المتمثل بالأحكام الشرعية.

قال الرازي: «إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه»(٢٤٩) وبديهي أن الرازي يقصد أنه يحكم بين المكلفين بشرع الله لا بهواه.

وقال ابن الجوزي: «الخلافة نيابة عن الله عز وجل في عباده وبلاده وتنفيذ أوامره وأحكامه»(٢٥٠) فهي إذن خلافة عن الله في تنفيذ أوامر الله وأحكامه وليست أوامر الله وأحكامه إلا القانون الإسلامي نفسه المتمثل بنصوص الشريعة الإسلامية.

ومثل هذا المعنى نحصل عليه من قول الحنفية إن الإمام نائب عن الشرع إذ الشرع أوامر الله وأحكامه على عباده والمطلوب تنفيذها فهو أي الإمام نائب في التنفيذ.

وأخيراً بقي قول الإمام القرافي: «فهو - أي الإمام - في مقام الحكم كنائب عن الحاكم - أي الله - يحكم بنفسه (وينشىء) الإلزام والإطلاق بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج»(٢٥١) فماذا يقصد به؟ هل يقصد أن الحاكم مطلق ينشىء بنفسه الإلزام والإطلاق لأنه نائب عن الله؟؟ يستحيل أن يكون القرافي قاصداً ذلك لأن ذلك لا يخفى عدم جوازه على ضعفة الفقهاء فكيف بفحولهم؟ الذي يقصده القرافي - في نظرنا - أن الحاكم (يكشف) عن الإلزام والإطلاق الذي شرعه الشرع ابتداء فيأمر بما أمر به الشرع وينهى عمّا نهى عنه الشرع، يدلنا على ذلك آخر عبارته إذ يقول: «. . . بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج لأن مستنبيه جعل له ذلك» أي أن الأسباب والحجاج (الشرعية) هي الأساس لما يحكم به من إلزام وإطلاق وفقاً لما شرعه مستنيبه عز وجل وبهذا يندفع الإشكال المتوهم في عبارته.

مناقشة المذهب الثاني:

أما القول بأن مركز الخليفة هو مركز النائب عن النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ كان يجمع

= ﴿. . فأولئك هم الظالمون﴾ وفي أخرى: ﴿فأولئك هم الفاسقون﴾ سورة المائدة: الآيات: ٤٤ و٤٥ و٤٧.

(٢٤٩) الرازي: التفسير الكبير جـ٢ ص١٦٥ وما بعدها.

(٢٥٠) ابن الجوزي: المصباح المضيء ص٨.

(٢٥١) القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٨٤ وما بعدها.

بين أمرين:

الأول: تنزل الوحي عليه بالتشريع ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾[252].

والثاني: اتباع ما نزل به الوحي: ﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾[253].

والخليفة إنما يخلف النبي في الصفة الثانية دون الأولى لأن الوحي انقطع بوفاة رسول الله ﷺ فهو خليفة للنبي في (اتباع) ما نزل به الوحي وهو تنفيذ الشرع أيضاً.

وبهذا تلتقي هذه النظرية في النتيجة بالنظرية الأولى ويوفق بينهما. وعبارات الفقهاء الذين قالوا بهذه النظرية تدل على هذا الذي قلناه وذلك صريح واضح في قول الماوردي وابن خلدون الذي أشرنا إليه قبل قليل: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» فهي خلافة عن النبي في (تنفيذ شرع الله) على عباده وسياستهم بموجب أحكامه.

مناقشة المذهب الثالث وبيان القول المختار:

الرأي الثالث الذي يقول بأن مركز الخليفة مركز النائب عن الأمة والوكيل عنها يلتقي مع الرأيين السابقين القائلين (بالنيابة عن الله) أو (النيابة عن الرسول) في أن وظيفة الإمام أو الخليفة (تنفيذ شرع الله) وهو محل العقد في عقد البيعة بينه وبين الأمة.

وبهذا تكون الآراء الثلاثة متفقة في النتيجة لا خلاف بينها إلا في التسمية والاصطلاح فهو ـ في رأينا ـ اختلاف لفظي لا يترتب عليه أي أثر حقيقي في مركز الخليفة فمركزه واحد في الآراء الثلاثة ووظيفته واحدة فيها جميعاً ولا يكسبه هذا الرأي دون ذاك سلطات معينة زائدة فهو (وكيل) في تنفيذ شرع الله فقط أي (نائب) فيه، سواء أكانت نيابته عن الله تعالى أم عن النبي ﷺ أم عن الأمة[254].

ولهذا لم ير بعض الفقهاء بأساً في تكييف مركز الإمام بأنه النائب عن الله والنائب عن

---

(٢٥٢) سورة فصلت: الآية ٦.

(٢٥٣) سورة الأحقاف: الآية ٩.

(٢٥٤) ولهذا فليس من الصواب ـ في رأينا ـ أن ينسب إلى الفجور مَنْ يقول بالنيابة عن الله وهو ما نقله الماوردي عن جمهور العلماء حيث قال: «وامتنع جمهور العلماء عن جواز ذلك ـ أي القول بأن الإمام نائب عن الله ـ ونسبوا قائله إلى الفجور وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ولا يموت» الأحكام السلطانية للماوردي ص١٥.

الأمة في عبارة واحدة، قال ابن تيمية رحمه الله: «والولاة (نواب) الله على عباده وهم (وكلاء) العباد على نفوسهم»[٢٥٥].

ويمكن أن يجد هذا القول سنده في أن الله تعالى فوض الخلافة عنه للجميع في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[٢٥٦] وسخر لهم ما فيها ومكنهم منه وسلطهم عليه فهم يملكون سلطة من الله في إقامة أمر الأرض بما يرضي الله وفقاً للشريعة «فكل فرد يعتبر نائباً عن ربه جل شأنه فيما سخر الله للبشر من الكون وما سلطهم عليه وهو مقيد في كل تصرفاته بحدود هذه النيابة... ونتيجة ذلك أن مركز المستخلفين في الأرض هو مركز الخليفة أو النائب وأن هذه الخلافة أو النيابة هي عن الله جل شأنه»[٢٥٧].

فالمستخلفون في الأرض (وهم يملكون نيابة عن ربهم) تعالى إذا اختاروا واحداً منهم وخولوه مزاولة السلطة (وكالة عنهم) صار نائباً عن الله جل شأنه من جهة ووكيلاً عنهم من جهة ثانية وصار مقيداً من جهتين: من جهة ما قيده به مستنيبه وهو (تنفيذ الشرع) ومن جهة ما قيدته به الأمة الموكلة له وهو (مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع) أيضاً وبهذا يندفع الإشكال ويرتفع الخلاف.

وقريب من هذا ما قاله الأستاذ المودودي: «إن منزلة الإمام أو الأمير أو الرئيس في الدولة الإسلامية ليس إلا أن جمهور المسلمين - الخلفاء - (أي بمقتضى الخلافة العمومية) قد اختاروا أفطنهم وأتقاهم فأودعوه أمانة الخلافة، وأما تسميته خليفة فليس معناه أنه هو الخليفة وحده بل معناه أن خلافة المسلمين العمومية أصبحت مرتكزة في ذاته»[٢٥٨].

الرأي المختار:

الآراء الثلاثة وإن كانت تلتقي في النهاية - كما فصلنا - فتجعل نيابة الإمام أو الأمير أو رئيس الدولة سواء أكانت عن الله تعالى أم عن النبي ﷺ أم عن الأمة مقيدة (بتنفيذ الشرع) إلا أننا نختار الاصطلاح الثالث في تحديد المركز القانوني للخليفة وهو أنه (نائب عن الأمة) لأنه أبعد عن الالتباس بنظرية التفويض الإلهي التي ظهرت في الغرب. ولأنه أيضاً يعطي

---

(٢٥٥) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٤.

(٢٥٦) سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٢٥٧) الأستاذ عبدالقادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية ص٢٤.

(٢٥٨) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص٨١.

تفسيراً واضحاً لعملية تخويل السلطة من قبل الأمة إلى الأمير.

وتفصيل ذلك: أن صاحب السلطة - في اعتقادنا - هو الله تعالى **﴿إن الحكم إلاّ لله﴾**(٢٥٩) ومزاول السلطة هم المستخلفون في الأرض **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**(٢٦٠) **﴿إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾**(٢٦١) والناس وقد خولوا مزاولة السلطة صاروا مالكين لهذا الحق، حق مزاولة السلطة، والكل فيه سواء، فإذا اختاروا واحداً منهم وفوضوه مزاولة السلطة صار وكيلاً عنهم مع احتفاظهم بأصل الحق بحيث لو طغى أو ابتدع أو خالف شروط الوكالة حق لهم أن يعزلوه لأن مَنْ يملك حق التولية ليستقيم الأمر يملك العزل عند اعوجاجه وهذا يفسر لنا حق الأمة في عزل الخليفة بسبب يوجب ذلك.

فعملية اختيار الخليفة ومبايعته هي في حقيقتها من حيث التكييف القانوني عملية تخويل مزاولة السلطة نيابة أو وكالة، وبهذا يكون الخليفة نائباً في مزاولة السلطة، ويدلنا على أن الأفراد يملكون هذه السلطة ويملكون تخويلها له قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا كنتم ثلاثة (فأمِّروا) أحدكم»(٢٦٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «فليرتض المسلمون رجلاً»(٢٦٣).

كما أن الأمة هي المخاطبة أصلاً بتكاليف الله تعالى وإقامتها كما في العقوبات الشرعية مثلاً في قوله تعالى: **﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾**(٢٦٤) أو قوله تعالى: **﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾**(٢٦٥) ونظراً لتعذر قيام الجماعة كاملة بهذا الواجب، واستطاعة نوابها القيام به، تعينت النيابة واجبة لأنها السبيل لأداء الواجب، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب.

فالأمير بهذا الوصف ليس إلاّ نائباً عن الأمة في مزاولة ما كانت الأمة مكلفة به فمركزه مركز النائب والوكيل.

---

(٢٥٩) سورة يوسف: الآية ٣٠.

(٢٦٠) سورة البقرة: الآية ٣٠.

(٢٦١) سورة ص: الآية ٢٦.

(٢٦٢) الإمام أحمد: المسند جـ١٠ ص١٧٤، وابن تيمية: الحسبة في الإسلام ص٨.

(٢٦٣) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٢، وابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص١٢٨.

(٢٦٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢٦٥) سورة النور: الآية ٢.

المطلب الثاني

حدود سلطات الحاكم

وإذا كان التكييف القانوني لمركز الخليفة أنه نائب عن الأمة ووكيل عنها ـ وهو ما رجحناه ـ فمن الثابت إذن أن سلطانه مقيد في جميع تصرفاته في حدود سلطان هذه الوكالة ولا يصح من تصرفاته إلا ما يدخل في حدود هذه الوكالة، وتلك واحدة.

والثانية، أنه يكون مقيداً بما تكون الأمة مقيدة به في الأصل لأنه ـ بوصفه وكيلاً ـ لا يملك أكثر مما يملكه الأصيل.

وقد بينا أن هذه الوكالة من الأمة للإمام تخوله: (مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع) وهو ما عبّر عنه الفقهاء بقولهم: «حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

فإذا كانت الأمة مكلفة بتنفيذ الشرع بأجمعه فهو بوصفه ـ وكيلاً ـ مكلف به أيضاً بمقتضى وكالته من جهة وباعتباره مسلماً يجب عليه تنفيذ الشرع من جهة ثانية.

ولا خلاف في أن الإمام في الشريعة مقيد بقانون جاهز هو نصوص الكتاب والسُنّة، وظيفته تنفيذه، وليس له أن يتنصل من هذا التنفيذ وإلّا وصف بالكفر والفسوق والظلم، وليس له أن يشرع من عند نفسه لأن النبي ليس له ذلك فأولى أن لا يكون للإمام ذلك قال تعالى: **﴿قل ما يكون لي أن أبدِّله من تلقاء نفسي إن أتبع إلّا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾**[٢٦٦].

وليس له أن يبتدع شيئاً من الرأي يرفضه الشرع قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٢٦٧]، وليس له أن يجزىء الشرع فينفذ بعضه ويرفض تنفيذ بعض قال تعالى: **﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء مَنْ يفعل ذلك منكم إلا خزيٌ في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب﴾**[٢٦٨] وليس له فضل مزية على غيره من المواطنين أمام القانون الإسلامي أو القضاء الإسلامي، قال الفقيه ابن حزم الأندلسي: «. . . فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسُنّة رسول الله ﷺ فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأُقيم عليه الحد والحق فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه

---

(٢٦٦) سورة يونس: الآية ١٥.

(٢٦٧) سنن ابن ماجه: المجلد الأول حديث رقم ١٤.

(٢٦٨) سورة البقرة: الآية ٨٥.

خلع وولي غيره»[٢٦٩].

فهو إذن إذا خرج عن حدود وكالته للأمة أو عن حدود الشرع أوجبت الشريعة تبديل وكيلها هذا بعزله وتوكيل غيره ممن يصلح لهذا الأمر.

والحق أننا لا نجد في دنيا الشرائع الوضعية حاكماً دستورياً مقيداً ـ ولو على مستوى النظرية والفكر ـ بمثل هذه القيود ومحدداً بهاتيك الحدود التي تهدف كلها في النهاية إلى حماية القانون الإسلامي وضمان تنفيذه على الحاكم والرعية مما يسهم في إقامة نظام الدولة القانونية.

لذلك يكون من قبيل المجازفة القول بأن نظام الحكم في الإسلام هو نظام الحكم المستبد المطلق، وهو ما جازف بقوله بعض المستشرقين الذين سنناقش أقوالهم بعد قليل.

وإذا أردنا أن نتبين سلطات الحاكم في النظام الإسلامي بوضوح، ما يجوز له وما لا يجوز، وجب أن نبين: مقصود الولاية وهي وظيفته أولاً، ثم حق الحاكم في المفاضلة بين الآراء الجائزة ثانياً، ثم حق الطاعة للحاكم وحدودها ثالثاً، ثم سؤال الحاكم عن أخطائه وعدوانه رابعاً. وسنبحث ذلك في أربعة فروع متتالية.

الفرع الأول

مقصود الولاية أو وظيفة الحاكم

وظيفـة الحـاكم في النظام الإسلامي تقوم أساساً على تنفيذ القانون الإسلامي وهو الغرض الأول الذي من أجله يوجد الحاكم في هذا النظام.

قال ابن تيمية: «إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون»[٢٧٠].

ويقول ابن قيم الجوزية: «وجميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢٧١].

---

(٢٦٩) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ٤ ص١٠٢.

(٢٧٠) ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ص٤ والسياسة الشرعية ص١٢.

(٢٧١) ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص٢٣٨.

ومن هذا يتبين أن الولاية في الإسلام (وسيلة) لتحقيق (غاية) معينة هي أن تكون كلمة الله هي العليا، وهي لا تكون كذلك إلّا بتنفيذ الشرع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال تعالى: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[٢٧٢].

وقال العز بن عبدالسلام في إيضاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «إن الأمر بالمعروف سعي في جلب مصالح المأمور به والنهي عن المنكر سعي في درء مفاسد المنهي عنه وهذا هو النصح لكل مسلم»[٢٧٣].

وأوجز الشهرستاني (مقصود الولاية) عند الكلام على فرضيتها ووجوبها فقال: «إذ لا بد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم ويعبىء جيوشهم، ويقسم غنائمهم، وصدقاتهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم، ويراعي فيهم أمور الجمع والأعياد وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصب الولاة والقضاة في كل ناحية ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف»[٢٧٤].

ووظيفة الخلافة كما يراها ابن خلدون: «يراد بها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»[٢٧٥].

وقد بيّن النسفي وظيفة الإمام بقوله: «والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم: بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم»[٢٧٦].

وأقوال العلماء المتقدمة تجمع على أن وظيفة الإمام الأساسية هي تنفيذ أحكام القانون الإسلامي.

---

(٢٧٢) سورة الحج: الآية ٤١.

(٢٧٣) عز الدين بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ١ ص١٣٣.

(٢٧٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص٤٧٨.

(٢٧٥) ابن خلدون: المقدمة ص١٩١.

(٢٧٦) النسفي: العقائد النسفية بشرح التفتازاني ص٤٧٨.

الفرع الثاني

حق الحاكم في المفاضلة بين الآراء الجائزة

ومعنى هذا الحق أن يكون للحاكم سلطة المفاضلة بين السياسات الجائزة في نظر الشرع والآراء الاجتهادية المتعددة ويختار إحدى هذه السياسات في قضية ما ويأمر بها فيجب على الأمة طاعته ولا تجوز منازعته في ذلك ما دام الأمر يتعلق بسياسات كلها جائزة في النظر الشرعي وتمثل اجتهاداً سائغاً مقبولاً وفق قواعد الاجتهاد الصحيح.

وقد منحه النظام الإسلامي هذا الحق ليحسم به الخلاف ويرفع النزاع وليجنب الأمة انقسام الآراء وتكتل أصحابها، فإن تعدد الآراء والتفاوض بشأنها وتقليب وجهات النظر وقته في (مرحلة المشاورة) فقط، أما إذا انتهت المشاورة وبدأ (دور الأمر والتنفيذ) فإن هنالك رأياً واحداً لا ثاني له هو الواجب التنفيذ، ينفذه من وافق الرأي في دور المشاورة أو عارضه، هو الرأي الجائز الذي فضله الأمير لمصلحة شرعية رآها فيه. وفي ذلك ما فيه من جمع الأمة على رأي واحد ودفعها إلى تنفيذه بهمة وحماس بعيداً عن التردد.

وإننا لنجد في النظام السياسي الإسلامي أمثلة كثيرة استعمل الحاكم فيها حقه أو سلطته في المفاضلة بين الآراء الجائزة نكتفي بذكر بعضها بالقدر الذي يوضح مقصودنا في هذا البحث.

المثال الأول:

قسمة الغنائم بين المسلمين الأوائل وتحقيق العدل فيها يتجاذبه رأيان اجتهاديان: **الأول:** أن يسوى بين المسلمين في العطاء تحقيقاً للعدالة، والثاني أن يفضل من قام به سبب للتفضيل كالمسلمين الأولين من المهاجرين الذين جاهدوا مع رسول الله ﷺ وبذلوا أموالهم وأنفسهم لإعزاز الدين، تحقيقاً للعدالة أيضاً.

وبالاجتهاد الأول (التسوية بينهم تحقيقاً للعدالة) أخذ أبو بكر في خلافته بحجة أنهم أسلموا لله وأجورهم على الله تعالى، وألزم الصحابة بالنزول على هذا الرأي، وبالاجتهاد الثاني: (التفاضل في العطاء) أخذ عمر في خلافته وحجته في ذلك أنه لا يجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً مع النبي كمن دخل في الإسلام كرهاً.

وفي ذلك يقول أبو يوسف في كتاب الخراج: «فجاء ناس من المسلمين وقالوا: يا خليفة رسول الله: إنك قسمت هذا المال (فسويت) بين الناس ومن الناس مَنْ لهم فضل

وسوابق وقدم فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم فقال: أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل، فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة، فلما كان ابن الخطاب رضي الله عنه وجاءت الفتوح فضل وقال: لا أجعل مَنْ قاتل رسول الله ﷺ كمَنْ قاتل معه»[٢٧٧].

فعمر رضي الله عنه نزل على رأي أبي بكر عندما استعمل أبو بكر حقه أو سلطته في المفاضلة بين الآراء الاجتهادية وأطاعه فيما يخالف رأيه إقراراً بهذا الحق وتلك السلطة، ثم لما كان له الأمر في خلافته استعمل هو سلطته في المفاضلة بين الآراء الجائزة وأنزل الصحابة على رأيه.

المثال الثاني:

الحجر على أعلام قريش أن يخرجوا من المدينة يتجاذبه اجتهادان: الأول: منعهم من الخروج إلا بإذن وإلى أجل[٢٧٨] ليظلوا على أوضاع الإسلام الصافية غير مختلطة ولا يفتنون في دينهم إذا نظروا إلى الدنيا وزخارفها خارج المدينة[٢٧٩]، والثاني: أن يترك لهم الحق في التنقل بحرية في ارجاء الأرض كما يشاؤون وهو مباح شرعاً، وبالاجتهاد الأول أخذ عمر رضي الله عنه وأنزل الصحابة على رأيه، وبالاجتهاد الثاني أخذ عثمان رضي الله عنه وأنزل الصحابة على رأيه أيضاً.

فما فعله عمر جائز، وما فعله عثمان جائز أيضاً، وقد (فضل) كل منهما سياسة، مستعملاً حقه أو سلطته في المفاضلة بين السياسات الجائزة وألزم الصحابة برأيه.

المثال الثالث:

مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة ـ في وقعة الخندق ـ على أن يرجعوا عن قتال المسلمين وأن يخذّلوا بين الأحزاب، يتجاذبه اجتهادان أيضاً، الأول: إجراء المصالحة فعلاً تخفيفاً لضغط المشركين عن المسلمين حيث كانوا قد رموهم عن قوس واحدة، والثاني: يقاتلهم المسلمون بالسيف حتى لا يظهر المسلمون ضعفاً ـ والمسألة اجتهادية إذ

---

(٢٧٧) أبو يوسف: الخراج ص٤٢، وابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٢٩٦.

(٢٧٨) الأستاذ محمد سلام مدكور: الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ص٣١٥.

(٢٧٩) المرجع السابق ص٣١٥، والذي نراه أن السبب الرئيس في استبقاء عمر للصحابة في المدينة إنما هو للإفادة منهم في الشورى.

لا وحي فيها ـ وقد كان رسول الله ﷺ قد فاوض ممثلي غطفان على الرأي الأول وهو سياسة جائزة، ثم عدل إلى الرأي الثاني وهو سياسة جائزة أيضاً مستعملاً ﷺ حق الحاكم في المفاضلة بين السياسات الجائزة التي لا وحي فيها.

ومن تطبيقات هذه الفكرة «طلب الخليفة من الإمام مالك رحمه الله أن يضع له فقهاً يقصد فيه إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة متجنباً شدائد عبدالله بن عمر ورخص عبدالله بن عباس وشوارد عبدالله بن مسعود وأن يدون من ذلك كتباً وقال له: لنحمل الناس على عملك وكتبك ونبثها في الأمصار ونعهد إليهم ألا يخالفوها»(٢٨٠).

والإمام مالك وإن لم يستجب إلى هذا الطلب بحجة أن لبقية العلماء آراءهم واجتهاداتهم، وأنه لا يرغب في حمل الأمة على كتبه وحده، إلّا إنه لم ينازع في حق الخليفة في جمع الناس على رأي اجتهادي واحد وإلزامهم به ومنعهم من الأخذ بسواه، ولو كان معمولاً به من قبل وجائزاً في نظر الشرع.

الأساس الذي يسترشد به الحاكم في المفاضلة بين الآراء الجائزة:

ومع أن النظام الإسلامي أعطى الحاكم حق المفاضلة بين السياسات الجائزة، وتبني سياسة معينة منها، والأمر بها وحمل الناس عليها، ونهي الأمة عن مخالفتها، فإنه أيضاً قد أرشد الحاكم إلى الأساس الذي يستند إليه في (تفضيل) هذه السياسة على تلك.

قال الإمام عز الدين بن عبدالسلام: «يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليها درءاً للضرر والفساد وجلباً للنفع والرشاد ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلّا أن يؤدي إلى مشقة شديدة ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم... لقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾ وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين... لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة وكل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه»(٢٨١).

وقال ابن تيمية رحمه الله: «على أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت، كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع

---

(٢٨٠) الأستاذ محمد سلام مدكور: الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ص٣١٢.

(٢٨١) عز الدين بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ٢ ص٧٥.

أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع»[282].

وفي أعلام الموقعين: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم والمصالح وهي عدل كلها ورحمة ومصالح وحكم وكل مسألة خرجت إلى خلاف ذلك فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[283].

ومما تقدم يتبين بوضوح أنه لا مدخل لهوى الحاكم في المفاضلة بين السياسات الاجتهادية الجائزة وتبني واحدة منها وإنما مرد ذلك إلى أُسس وقواعد يسترشد بها ليصل إلى السياسة الموافقة للشرع.

الفرع الثالث

حق الطاعة للحاكم وحدوده

للحاكم الذي يقوم بالتزاماته الشرعية تجاه الأُمة حق الطاعة والنصرة قال الفقيه الماوردي في ذلك: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأُمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان: الطاعة، والنصرة، ما لم يتغير حاله»[284].

وأساس حق الطاعة للحاكم في القرآن قوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم**﴾ قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: «لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم»[285].

وفي السُنّة أحاديث كثيرة تقرر طاعة الإمام منها قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أطاعني فقد أطاع الله ومَنْ عصاني فقد عصى الله ومَنْ يطع الأمير فقد أطاعني ومَنْ يعص الأمير فقد عصاني»[286]، وقوله عليه السلام: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية»[287].

على أن حق الطاعة للحاكم في النظام السياسي الإسلامي ليس مطلقاً وإنما هو مقيد بعدم مخالفته للشريعة أي لأحكام القانون الإسلامي فإذا خالفها سقط حقه في الطاعة بل

---

(٢٨٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص٤٣.
(٢٨٣) ابن القيم: أعلام الموقعين جـ٣ ص١٤.
(٢٨٤) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧.
(٢٨٥) الزمخشري: الكشاف جـ١ ص٤٠٥.
(٢٨٦) البخاري: صحيح البخاري جـ٤ ص١٢٧.
(٢٨٧) المرجع السابق جـ٤ ص١٢٦.

صارت طاعته محرمة شرعاً بعد أن كانت واجبة شرعاً.

وهـذا التقييد وهـو وجوب طاعته إذا وافق القانون الإسلامي وحرمة طاعته إذا خالف القانون الإسلامي (وسيلة) أخرى لتحقيق (دولة قانونية) يخضع الحاكم الأعلى فيها للقانون الإسلامي لا يتعداه.

وأساس هذا القيد في القرآن الكريم ما جاء في مبايعة المؤمنات للنبي ﷺ في قوله تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلـن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معـروف فبـايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم﴾**[٢٨٨]، وقد فسّر العلماء قوله تعالى: **﴿ولا يعصينك في معروف﴾** بقولهم: «التقييد بالمعروف مع أن الرسول ﷺ لا يأمر إلا به للتنبيه على أنه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق»[٢٨٩].

كما أن هذا القيد يمكن أن يستنبط من النصوص العامة الأخرى في القرآن الكريم كقوله تعالى: **﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾**[٢٩٠] وقوله عز وجل: **﴿ولا تطع مَنْ أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه﴾**[٢٩١]. وقوله تعالى واصفاً حال المعذبين في الآخرة بسبب طاعتهم الحكام في المعصية: **﴿ربنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا، ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيرا﴾**[٢٩٢].

وأساس هذا القيد في السُنّة قوله عليه الصلاة والسلام: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٢٩٣] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الطاعة في المعروف»[٢٩٤] وقوله أيضاً: «لا طاعة لمخلوق في

---

(٢٨٨) سورة الممتحنة: الآية ١٢.

(٢٨٩) أبو السعود: تفسير أبي السعود جـ٥ ص١٥٩.

(٢٩٠) سورة الشعراء: الآية ١٥١ و١٥٢.

(٢٩١) سورة الكهف: الآية ٢٨.

(٢٩٢) سورة الأحزاب: الآية ٦٧، ٦٨.

(٢٩٣) البخاري: صحيح البخاري جـ٤ ص١٢٦.

(٢٩٤) انظر البخاري ٩/١١٣، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٠/٢٢٧، والنسائي ٧/١٦٠، وابن ماجه ٢/٩٥٦، وتفسير الألوسي جـ٥ ص٦٦. وتفصيل الواقعة التي قال النبي الكريم فيها هذا النص كما يرويها ابن كثير في تفسيره جـ١ ص٥١٧: قال الإمام أحمد ـ بإسناده ـ عن علي قال: «بعث رسول الله =

معصية الخالق»[٢٩٥].

وعلى هذا فإن طاعة الحاكم في المعصية، معصية لا تجوز في الشرع، وقد أجمع الفقهاء على هذا المعنى وإليك طائفة من أقوالهم في ذلك:

قال الرازي في تفسيره لآية الطاعة لأولي الأمر: «إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب»[٢٩٦].

وقال الزمخشري: «إن أمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم»[٢٩٧].

وقال الطبري: «إن الأمر بذلك ـ أي بطاعة الحاكم ـ فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة»[٢٩٨].

وقال البيضاوي: «أمر الناس بطاعتهم بعدما أمرهم بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق»[٢٩٩].

وقد فقه الصحابة هذا المعنى فقال أبو بكر رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم»[٣٠٠].

مسؤولية الفرد إذا أطاع في المعصية أي فيما يخالف القانون الإسلامي:

وإذا كان الشرع قد اعتبر طاعة الحاكم في المعصية معصية، فإن الفرد المطيع عندئذ

= ﷺ سرية واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار فلما خرجوا وجد عليهم في شيء فقال لهم: أليس قد أمركم رسول الله أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال فاجمعوا حطباً ثم دعا بنار فأضرمها فيه ثم قال: عزمت عليكم لتدخلنها، قال: فقال لهم شاب منهم: إنما فررتم إلى رسول الله ﷺ من النار فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله فإن أمركم أن تدخلوها فادخلوها قال: فرجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه فقال: لو دخلتموها ما خرجتم منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف». وذكر الواقعة أيضاً ابن سعد في طبقاته جـ٢ ص١٦٣.

(٢٩٥) البيهقي: السنن جـ٣ ص١٢٢، والهيثمي: مجمع الزوائد جـ٥ ص٢٢٦، والسيوطي: الجامع الصغير جـ٢ ص٢٠٣.

(٢٩٦) الرازي: التفسير الكبير جـ١٠ ص١٤٥.

(٢٩٧) الزمخشري: الكشاف جـ١ ص٤٠٥.

(٢٩٨) تفسير الطبري: جـ٥ ص٨٩.

(٢٩٩) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ص١١٥

(٣٠٠) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٤ ص٣٤١.

تثبت عليه المسؤولية شرعاً ويكون مستحقاً للعقاب، فقد ادخل الله تعالى النار أقواماً بسبب طاعتهم حكامهم وأسيادهم في المعصية قال تعالى: **﴿وقالوا ربنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيرا﴾**[٣٠١] وقال تعالى أيضاً واصفاً حالهم وجدالهم في النار واستحقاقهم معاً العقاب: **﴿إذ تبرأ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبَعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبَعوا لو أن لنا كرَّة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾**[٣٠٢]. وهذه الآيات الكريمة صريحة في الدلالة على مسؤولية الأفراد عن الطاعة في المعصية واستحقاقهم العقاب.

وفي السُنّة النبوية قرر النبي ﷺ مسؤولية قوم واستحقاقهم للعقاب لو أنهم كانوا أطاعوا في المعصية بقولهم: «لو دخلتموها ما خرجتم منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف»[٣٠٣].

والمعصية التي تثبت بها مسؤولية الفرد إذا هو أطاع الحاكم فيها ما كانت معصية صريحة لا تحتمل تأويلاً ولم يكن مكرهاً عليها إكراهاً ملجئاً.

ثبوت مسؤولية الأُمة إذا أطاعت الحاكم في المعصية:

والأُمة إذا أطاعت الحاكم في المعاصي والمنكرات أي فيما يخالف القانون الإسلامي أوشك الله أن يعمها بعذاب من عنده وأن يوقع عليها العقاب الجماعي وهذا يدل على ثبوت مسؤوليتها عن ذلك.

وأساس هذه المسؤولية في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا إن الله شديد العقاب﴾**[٣٠٤].

وقد نقل القرطبي تفسير ابن عباس لهذه الآية الكريمة: «أمر الله المؤمنين أن لا يقروا المنكر بين أظهرهم فيعمهم العذاب»[٣٠٥].

---

(٣٠١) سورة الأحزاب: الآية ٦٧ و٦٨.

(٣٠٢) سورة البقرة: الآية ١٦٦ و١٦٧.

(٣٠٣) انظر المناسبة التي ورد فيها هذا الحديث في الهامش ٢٩٤ الماضي.

(٣٠٤) سورة الأنفال: الآية ٢٥.

(٣٠٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن جـ٧ ص٣٩١.

ثم بين القرطبي أن معنى الآية هو: «واتقوا فتنة تتعدى الظالم فتصيب الصالح والطالح»[306].

وقال ابن كثير في تفسيره هذه الآية: «يحذر الله تعالى عباده المؤمنين فتنة أي اختباراً يعم بها المسيء وغيره لا يخص بها أهل المعاصي ولا مَنْ باشر الذنب بل يعممها»[307].

وأساس هذه المسؤولية من السُنّة النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: «والله لتأمرن بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطْراً ولتقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم»[308].

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه عنه أبو بكر رضي الله عنه حيث قال: أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم مَنْ ضل إذا اهتديتم﴾[309] وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»[310] وهذا الحديث صريح في الدلالة على ثبوت مسؤولية الأمة إن هي سكتت على ظلمه ومعاصيه ومنكراته فكيف بها تطيعه في كل ذلك؟؟

الفرع الرابع
سؤال الحاكم عن أخطائه وعدوانه

ليس ثمة نظام سياسي يعرض الحاكم للمسؤولية، ويضعه أمام المناقشة والحساب، ويحرمه من الامتيازات بسبب المنصب، كالنظام الإسلامي، فهو يقرر مسؤولية الحاكم مسؤولية ثنائية: أمام الله أولاً، وأمام الأمة والقانون الإسلامي ثانياً.

مسؤولية الحاكم ثنائية:

فالنظام الإسلامي ينفرد من بين النظم بتقرير (ثنائية المسؤولية) بالنسبة للحاكم وهذا المبدأ يسهم في تطويع الحاكم للقانون الإسلامي وبالتالي يسهم في إقامة الدولة القانونية.

---

(٣٠٦) المرجع السابق جـ٧ ص١٩٣.

(٣٠٧) ابن كثير: تفسير الحافظ ابن كثير جـ٢ ص٢٩٨.

(٣٠٨) النووي: رياض الصالحين ص١١٢، والهيثمي: مجمع الزوائد جـ٧ ص٢٦٩.

(٣٠٩) سورة المائدة: الآية ١٠٥.

(٣١٠) البيهقي: السنن جـ١٠ ص٩١.

أولاً ـ مسؤولية الحاكم أمام الله تعالى:

ليست هذه المسؤولية مسؤولية معنوية أو أدبية، وإنما هي مسؤولية حقيقية، هامة وفعّالة ومنتجة، قد يكون تأثيرها على الحاكم في ضبط سلوكه وجميع تصرفاته على نهج الاستقامة والعدل أكثر من تأثير أية مسؤولية أُخرى.

ذلك أن الدولة في الإسلام لها (أساس فكري) تقوم عليه وهذا الأساس الفكري هو العقيدة الإسلامية التي يؤمن بها الحاكم والرعية على السواء والتي تهيمن عليهم وتصبغ كل تصرفاتهم بصبغتها وتضبط سلوكهم وأقوالهم وأفعالهم وتروكهم وكل شؤون حياتهم بموجبها، ومن مستلزمات هذه العقيدة الإيمان باليوم الآخر والإيمان بالمسؤولية التامة أمام الله عن كل عمل باشره الإنسان في دنياه، وفي قمة ذلك عمل الحاكم إذ مسؤوليته أكبر من مسؤولية غيره من عامة الناس.

إن هذه العقيدة هي الموجه الضابط لأفكار الحاكم وسلوكه ونشاطه وسائر تصرفاته ولا يمكنه التخلي عنها إلا عندما يتخلى عن الإيمان ويفقد بذلك أهم شرط يؤهله لمنصب رئيس الدولة في الإسلام.

وثمرة هذه العقيدة أنها تقيم في نفس الحاكم وفكره وضميره (محكمة دائمة) تحاسبه قبل أن يحاسبه أي أحد آخر وتجعله يزن الأُمور بميزان القانون الإسلامي من تلقاء نفسه، لا لأن سيف الأُمة مسلط على رأسه ولكن لخشية المساءلة أمام الله وإشفاقه من الجزاء في الآخرة، ﴿**يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً**﴾[٣١١].

إن هذا الضابط (الذاتي) بمنزلة صمام الأمان لضبط سلوك الحاكم وفق القانون الإسلامي وقد يكون فعله في الحاكم أكثر من أي مؤثر خارجي.

وغني عن البيان أن هذا النوع من مسؤولية الحاكم ينفرد به النظام الإسلامي عن النظم السياسية الوضعية، لأن تلك النظم لا تملك من أمر الآخرة شيئاً، فلا تملك أن توعد الحاكم بمسؤولية ما سوى مسؤوليته المادية في الحياة الدنيا.

الدليل من القرآن على مسؤولية الحاكم الأخروية:

ورد ذكر هذه المسؤولية في القرآن الكريم في آيات كثيرة نذكر بعضها على سبيل

---

(٣١١) سورة آل عمران: الآية ٣٠.

التمثيل لا الحصر:

فمن ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾**[٣١٢] وقوله تعالى: **﴿فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾**[٣١٣] وقوله تعالى: **﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾**[٣١٤] وقوله تعالى: **﴿ما أغنى عني ماليه، هلك عني سلطانيه، خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه﴾**[٣١٥] وقوله تعالى: **﴿واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد، من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد، يتجرعه ولا يكاد يسيغه﴾**[٣١٦] وقوله عز وجل: **﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين﴾**[٣١٧].

الدليل من السُنّة على مسؤولية الحاكم الأخروية:

والسُنّة النبوية أكدت أيضاً مسؤولية الحاكم أمام الله تعالى في أحاديث نذكر منها قوله عليه الصلاة والسلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام الذي على الناس راع ومسؤول عن رعيته»[٣١٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلّا حرّم الله عليه الجنة»[٣١٩] وقوله أيضاً: «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة»[٣٢٠] وقوله أيضاً: «مَنْ ولاه الله من أمر الناس شيئاً فاحتجب عن حاجتهم وخلتهم وفاقتهم احتجب الله عن حاجته يوم القيامة»[٣٢١]. وكذلك قول النبي الكريم لأبي ذر وقد سأله الإمارة: «إنها أمانة وإنها يوم

(٣١٢) سورة الأنفال: الآية ٢٧.
(٣١٣) سورة ص: الآية ٢٦.
(٣١٤) سورة البقرة: الآية ٢٠٥ و٢٠٦.
(٣١٥) سورة الحاقة: الآيات ٢٨ إلى ٣١.
(٣١٦) سورة إبراهيم: الآيات ١٥ إلى ١٧.
(٣١٧) سورة القصص: الآية ٤١ و٤٢.
(٣١٨) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٠ ص٢١٣.
(٣١٩) المرجع السابق ٢١٤/١٠.
(٣٢٠) المرجع السابق ٢١٤/١٠.
(٣٢١) البيهقي: السنن الكبرى جـ١٠ ص١٠١.

القيامة خزي وندامة إلّا مَنْ أخذها بحقها وأدى الذي عليه منها»[٣٢٢].

ثانياً ـ مسؤولية الحاكم أمام الأُمة والقانون الإسلامي:

الحاكم في النظام السياسي الإسلامي مسؤول أمام الأُمة عن تصرفاته بصفته إماماً في شؤون السياسة الشرعية، ومسؤول أمام القانون الإسلامي والقضاء الإسلامي عن أفعاله الشخصية إذا هو اقترف حداً من حدود الله أو انتهك حقاً من حقوق العباد بأن أتى فعلاً يستوجب القصاص أو فعلاً يستوجب الضمان المالي.

والأُمة رقيبة عليه في كل ذلك، تناقشه الحساب وتضعه أمام المسؤولية، تناصحه وتبصره بالحق، ويحرم عليها أن تقره على منكر أو ظلم.

وقد أعطت الشريعة الإسلامية الأُمة الحق في مساءلة الإمام ومحاسبته وتقويمه بدءاً بالنصح والإرشاد وانتهاءً بالخلع والإبعاد إن لم ينفع معه النصح والإرشاد.

أساس حق الأُمة في مساءلة الحاكم:

وتستمد الأُمة حقها في مساءلة الحاكم ومحاسبته من جملة أمور:

أولها: إنه وكيل عنها يستمد سلطته منها ويمارسها نيابة عنها، كما أثبتنا ذلك عند البحث في مركز الخليفة سابقاً، والأصيل يملك على الوكيل حق الإشراف والتوجيه والعزل إن هو خرج عن حدود وكالته.

ثانيها: إن الأُمة هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، أي القانون الإسلامي، وهي القوامة على هذا التنفيذ كما دلت كثير من خطابات القرآن الكريم، وقد اختارت الأُمة الإمام أداة ووسيلة للتنفيذ، فإذا تحول الحاكم عقبة أمام تنفيذ الشرع حق للأمة المحاسبة والتغيير للقيام بواجبها الأصلي في تنفيذ الشرع.

وثالثها: ما أوجبه الشرع لها من حق الشورى التي تتضمن بذل الرأي والنصح وهذا يستلزم مراقبته على الدوام.

ورابعها: إن الأُمة مسؤولة عن أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر قال تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[٣٢٣]

---

(٣٢٢) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٠ ص٢٠٩.
(٣٢٣) سورة التوبة: الآية ٧١.

فلا بد من مراقبته ومحاسبته من قبل الأمة لتخرج من عهدة هذه المسؤولية وتقوم بواجبها في الأمر والنهي.

وخامسها: إن الحاكم في النظام الإسلامي فرد كبقية الأفراد لا يكسبه الحكم فضل مزية على غيره، فكما يحاسب غيره ويسأل يحاسب هو ويسأل، فنصوص الشريعة لا تفرق بين الرؤساء والمرؤسين في خضوعهم للحساب والعقاب، وأساس التفاضل في الشريعة (التقوى) فلا فضل ولا مزية بسبب الحكم أو المنصب.

الرسول الكريم يشرع أول سابقة دستورية في مسؤولية الحاكم أمام الأمة والقانون الإسلامي:

فلقد وضع النبي الكريم أول سابقة دستورية في الإسلام في تعريض الحاكم أو الإمام للمسؤولية أمام الأمة والقانون الإسلامي.

فقد أورد ابن سعد في طبقاته: «دخل الفضل بن عباس على النبي ﷺ في مرضه فقال: يا فضل شد هذه العصابة على رأسي فشدها ثم قال النبي ﷺ: أرنا يدك، قال: فأخذ بيدي النبي ﷺ فانتهض حتى دخل المسجد فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إنه قد دنا مني حقوق من بين أظهركم وإنما أنا بشر فأيما رجل كنت أصبت من عرضه شيئاً فهذا عرضي فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من بشره شيئاً فهذا بشري فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من ماله شيئاً فهذا مالي فليأخذ منه، واعلموا أن أولاكم بي رجل كان له من ذلك شيء فأخذه أو حللني فلقيت ربي وأنا محلل لي»[٣٢٤] وإذا علمنا أن النبي الكريم قد قرر هذه السابقة وهو رئيس الدولة الإسلامية وحاكمها الأعلى اتضح لنا مقدار أهمية هذه السابقة في تقرير مسؤولية الحاكم.

أقوال العلماء في مسؤولية الحاكم أمام الأمة والقانون الإسلامي:

قلنا إن مسؤولية الإمام أمام الأمة تبدأ بالنصح والإرشاد وقد تنتهي بالخلع والإبعاد وإلى مثل هذا تشير أقوال العلماء.

قال ابن حزم الأندلسي: «والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قلَّ أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه. فإن

---

(٣٢٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص٢٥٥.

امتنع من نفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق»[٣٢٥] ثم يكرر ابن حزم هذا المعنى أيضاً فيقول: «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسُنّة رسول الله ﷺ فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأُقيم عليه الحد والحق فإن لم يؤمن أذاه إلّا بخلعه خلع وولي غيره»[٣٢٦].

وقال البغدادي: «ومتى زاغ عن ذلك كانت الأُمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره»[٣٢٧].

وقال الماوردي وهو يتكلم على تغير حال الإمام المؤدي إلى عزله: «الذي يتغير به حاله ـ أي حال الإمام ـ فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه»[٣٢٨].

وإلى مثل ذلك ذهب بقية العلماء وسنفصل أقوالهم وأدلتهم عند الكلام على موضوع (وسيلة إنهاء السلطة).

ويبدو من أقوال العلماء التي قدمناها أن الشريعة وإن كانت تشترط في الإمام شروطاً ليست موجودة في كل شخص إلّا أنها من جهة المسؤولية عن أخطائه وعدوانه تسويه تسوية تامة بجمهور الناس أمام القانون الإسلامي فليس يتميز عليهم بشيء. فعليه أن يحضر أمام القضـاء العـادي ـ لا أمام قضاء خاص ـ ليحاكم عن أية قضية مدنية أو جنائية وأن يلتزم بالحكم الذي يصدر من القضاء ضده لمصلحة أي مواطن في الدولة مسلماً كان أو ذمياً.

ورؤساء الدولة الإسلامية عرفوا مسؤولية الحاكم أمام الأُمة والقانون الإسلامي معرفة حقة كما تدل على ذلك أقوالهم وأفعالهم والسوابق الدستورية والقضائية التي نقلت إلينا.

فهذا أبو بكر رضي الله عنه يخاطب الأُمة في بدء توليه الرئاسة فيقول: «وإن أسأت فقوموني» فجعل للأُمة حق محاسبته وتقويمه.

وهذا عمر يشتد في ذلك فيرى للأُمة قتل الخليفة الظالم حيث خطب فقال: «لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً

---

(٣٢٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: جـ٤ ص١٧٥ و١٧٦.

(٣٢٦) المرجع السابق ٤/١٠٢.

(٣٢٧) البغدادي: أُصول الدين ص٢٧٨.

(٣٢٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧.

منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوّج عزلوه؟ قال: لا، القتل أنكل لمن بعده»(٣٢٩).

ووضع أبو بكر نفسه موضع المساءلة أمام الأُمة ليقتص منه كل مَنْ له حق عليه ووضع الولاة أمام جمهور الأُمة بنفس الموضع وفعل عمر بن الخطاب مثل ذلك وتشدد فيه. ولما قيل له في ذلك قال: رأيت رسول الله ﷺ يعطي القود من نفسه وأبا بكر يعطي القود من نفسه وأنا أعطي القود من نفسي(٣٣٠).

ومن تطبيقات ذلك في عهد عمر أنه ضرب رجلاً فقال له الرجل: إنما كنت أحد رجلين: رجل جهل فَعُلِّم، أو أخطأ فعفي عنه. فقال له عمر صدقت دونك فامتثل أي فاقتص(٣٣١).

أما على صعيد القضاء فقد كانت تجري مرافعة الخلفاء أمام القضاء العادي، فهذا علي بن أبي طالب يقيم الدعوى وهو رئيس الدولة الإسلامية أمام القضاء العادي طالباً درعه التي افتقدها ثم وجدها عند ذمي ادعى ملكيتها، فيحكم القضاء بالدرع لصالح الذمي وترد الدعوى التي أقامها رئيس الدولة لعدم البينة عنده، ويلتزم رئيس الدولة بالحكم الصادر.

وبعض الخصومات التي كانت تثور بين الخليفة والولاة وبين الأفراد كانت تفض بطريق شرعي بحت هو (التحكيم) كما فعل عمر بن الخطاب فقد أخذ فرساً من رجل على سوم فحمل عليه فعطب فخاصم الرجل عمر، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلاً، فقال الرجل إني أرضى بشريح العراقي، فقال شريح لعمر: «أخذته صحيحاً سليماً فأنت له ضامن حتى ترده صحيحاً سليماً» وكان هذا الحكم الذي صدر ضد عمر هو الذي حفز عمر لتعيين شريح قاضياً(٣٣٢).

فجمهور الفقهاء كالشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وغيرهم «يرون الإمام مسؤولاً عن كل جريمة ارتكبها سواء تعلقت بحق الله أو بحق الفرد(٣٣٣) لأن النصوص عامة والجرائم

---

(٣٢٩) تاريخ ابن الأثير جـ٣ ص٢٠.

(٣٣٠) الشافعي: الأم جـ٦ ص٤٤.

(٣٣١) أبو يوسف: الخراج ص٦٥.

(٣٣٢) الأستاذ عبدالقادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص٣٢٠.

(٣٣٣) الجرائم المتعلقة بحق الله هي التي يسميها الفقهاء الحدود، حيث فيها انتهاك لحق الله لا لحق فرد ما مثل الزنا وشرب الخمر ونحوها، والجرائم المتعلقة بحق الفرد هي الاعتداء على النفس أو ما =

محرمة على الكافة بما فيهم الإمام، معاقب عليها مَنْ ارتكبها كائناً مَنْ كان ولو كان الإمام. فإذا ارتكب جريمة وحكم عليه بعقوبتها نفذ العقوبة على الإمام أحد مَنْ ينوبون عنه ممن لهم تنفيذ هذه العقوبة»(٣٣٤).

ولم يكتف الفقهاء بتقرير عقوبة رئيس الدولة الأعلى على ما يرتكبه من جرائم بل بحثوا فيما إذا كان ينعزل بارتكابه الجرائم. فرأى البعض أن الإمام ينعزل بارتكاب المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى لأن عمله هذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ويمنع من استدامتها(٣٣٥).

وفي ضوء ما تقدم يظهر لنا صحة ما قلناه في أول البحث أنه ليس ثمت نظام سياسي يعرض الحاكم للمسؤولية، ويضعه أمام المناقشة والحساب، ويحرمه من الامتيازات بسبب المنصب، كالنظام الإسلامي في تقريره مسؤولية الحاكم الثنائية أمام الله، وأمام الأمة والقانون الإسلامي ومحاكمته قضائياً عن أية قضية مدنية أو جنائية.

وفي ضوء ما تقدم أيضاً يظهر لنا مدى مجازفة بعض المستشرقين ووقوعهم في الخطأ عندما يزعمون أن نظام الحكم في الإسلام هو نظام الحاكم المستبد المطلق وهو قول بعيد عن الموضوعية، مجرد من الأدلة، مبني على التحكم، ينهار أمام الأدلة التي سقناها من نصوص الكتاب والسُنّة وأمام التطبيقات والسوابق الدستورية التي يعتد بها.

وننقل فيما يلي طائفة من أقوال بعض المستشرقين المبنية على الهوى والتحكم والمجردة من الموضوعية والدليل:

يقول الأستاذ أرنولد: «فالنظرية السياسية (أي الإسلامية) يبدو أنها تفيد أن كل سلطة دنيوية إنما هي بتعيين من الله وإن واجب الرعية أن تطيع سواء أكان الحاكم عادلاً أو ظالماً لأنه مسؤول فقط أمام الله»(٣٣٦).

= دون النفس أو المال.

(٣٣٤) الأستاذ عبدالقادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص٣٣٢ وما بعدها.

(٣٣٥) المرجع السابق ١/٣٢٣.

(٣٣٦) ونص عبارته: T. Arnold: The Caliphate, p.74.

"The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by divine appointment, the duty of the subjects is to obey, wether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with God"

ويقول الأستاذ موير: «إن المثال والنموذج للحاكم الإسلامي هو الحاكم المطلق المستبد»(٣٣٧).

ويقول الأستاذ ماكدونالد: «مع بعض القيود يجب أن يحكم الإمام كحاكم مطلق»(٣٣٨).

ولست أراني بحاجة إلى مناقشة هذه الأقوال فالبحث السابق في موضوع (حدود سلطات الحاكم) ومسؤوليته الثنائية أمام الله وأمام الأمة والقانون الإسلامي ومحاسبته شرعاً على أخطائه وعدوانه كل ذلك مما أثبتناه بالأدلة الواضحة من نصوص الكتاب والسُّنّة والسوابق الدستورية الثابتة يشكل بأجمعه رداً حاسماً تنهار أمامه دعاوى هذا البعض من المستشرقين التي ذكرناها. كما أن ما سنذكره في البحث القادم عن عزل الخليفة والأسباب الموجبة لذلك يشكل الجزء الثاني من الرد على تلك الأقوال المجانبة للموضوعية والبعيدة غاية البُعد عن البحث العلمي الصحيح. وصدق الله تعالى إذ يقول: **﴿قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر﴾**(*).

المطلب الثالث

وسيلة إنهاء السلطة

انتهاء سلطة الحاكم في النظام السياسي الإسلامي تثير البحث في مسألتين هامتين: الأولى: عزل الخليفة. والثانية: هل للخليفة أن يستقيل؟ وسنبحث كل واحدة منهما في فرع مستقل.

الفرع الأول

عزل الخليفة

قلنا إن حق الأمة في مساءلة الحاكم يبدأ بالنصح والإرشاد وينتهي - إذا لم ينفع ذلك - بالخلع والإبعاد، لأن الأمة اختارت الخليفة وسيلة لتنفيذ شرع الله فإذا لم يعد وسيلة للتنفيذ

---

(٣٣٧) ونص عبارته: W. Muir: The Caliphate, p.600.

"The type and exemplar of Muslim rule is the absolute and autocratic monarch"

(338) D. B. Macdonald: Development of Muslim theology, p.58.

(٣٣٨) ونص عبارته "Within limitations, the Imam must rule as an absolute monarch"

(*) سورة آل عمران: الآية ١١٨.

أو استحال عقبة في سبيل تنفيذ الشرع وجب استبدال غيره به ليقوم بتنفيذ الشريعة.

وقد اتفق علماء الشريعة على مبدأ (عزل الخليفة) إذا فعل ما يوجب ذلك ولم يختلفوا في مبدأ عزله، وإنما كان الخلاف في الأسباب الموجبة لعزله وإليك طائفة من أقوالهم:

قال الماوردي: «والذي يتغير به حاله ـ أي الإمام ـ فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته، وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني: ما تعلق فيه بشبهة فأما الأول فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى فهذا فسق يمنع (انعقاد) الإمامة ويمنع من (استدامتها) فإذا طرأ على مَنْ انعقدت إمامته خرج منها، وأما الثاني فمتعلق بالاعتقاد والمتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق فقد اختلف العلماء فيها فذهب فريق إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها. . .»[339].

ويرى الإمام الشافعي أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير[340].

وذكر البغدادي أن الإمام «متى زاغ. . . كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سُنته عدل بهم أو عدل عنهم»[341].

وقال الجويني النيسابوري: «ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه، فأما إذا فسق وفجر وخرج عن سمت الإمامة بفسقه فانخلاعه من غير خلع ممكن وإن لم يحكم بانخلاعه، وجواز خلعه وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا. وكل ذلك من المجتهدات عندنا»[342].

وقال الباقلاني: «إن قال قائل ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له يوجب ذلك أمور منها: كفر بعد الإيمان ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق

---

(339) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧، والفراء: الأحكام السلطانية ص١٢.

(340) العقائد النسفية بشرح التفتازاني ص١٤٥.

(341) البغدادي: أصول الدين ص٢٧٨.

(342) الجويني النيسابوري: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٤٢٥ و٤٢٦.

وتعطيل الحدود»[٣٤٣].

وقال الشهرستاني: «وإن ظهر بعد ذلك ـ أي من الإمام ـ جهل أو جور أو ضلال أو كفر، انخلع منها، أو خلعناه»[٣٤٤].

وذكر الرازي: «إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق»[٣٤٥].

وقال الغزالي: «إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل. . . وهو على التحقيق ليس بسلطان»[٣٤٦].

وقال الأيجي: «وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه» وقد شرح هذه العبارة صاحب شرح المواقف بقوله: «مثل أن يوجد ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها»[٣٤٧] وهذا على ما نرى تقرير لمبدأ هام: إن مَنْ ملك التولية ليستقيم الأمر فإنه يملك العزل عند اعوجاجه.

كذلك استدل ابن حزم على وجوب خلعه وإقامة غيره بالقرآن الكريم فقال: «والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من نفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾، ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع»[٣٤٨].

وقد ذكر العلماء أيضاً أن الخليفة تعزله الأمة إذا صار بوضع لا يتمكن معه من إدارة شؤون الأمة كما لو كان أسيراً مقهوراً في يد عدو فللأمة فسخ عقده، فقد قال الماوردي في

---

(٣٤٣) الباقلاني: التمهيد ص١٦٤.

(٣٤٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٩٦.

(٣٤٥) الرازي: التفسير الكبير جـ٤ ص٤٧ والآية المشار إليها هي قوله تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٣٤٦) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ٢ ص١١١.

(٣٤٧) الأيجي: الموقف وشرحه للجرجاني جـ٨ ص٣٥٣.

(٣٤٨) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ٤ ص١٧٥، ١٧٦.

ذلك: «وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك عقد الإمامة بعجزه عن النظر في أمور المسلمين وللأمة فسخه في اختيار مَنْ عداه من ذوي القدرة، أو كما لو صار عاجزاً عن مهام الخلافة بسبب مرض أو نقص كالجنون المطبق أو العمى أو نحو ذلك»[349].

ومما تقدم يظهر أن مبدأ عزل الخليفة بسبب يوجبه هو مبدأ ثابت في الشرع بأدلة قوية جازمة وأن الأمة هي التي تتولى ذلك بما لها من ولاية عليه فهي التي خولها الشرع أن توليه ليستقيم الأمر وينفذ الشرع وهي التي خولها الشرع أيضاً أن تعزله إذا اعوج الأمر وعطل الشرع.

وهنالك نقطة أخرى تستحق البحث وهي مسألة متى يعزل الخليفة في (الواقع) إذا ما استحق العزل في (الشرع)؟ وبعبارة أخرى متى ينفذ العزل؟ هل تقوم الأمة بواجبها في عزله كيفما تكون النتائج ولو كانت إغراق الأمة في بحر من الدماء والدمار أم هنالك قواعد وضعتها الشريعة تتبع في تنفيذ العزل؟ تلك مسألة هامة ينبغي أن نلقي ضوءاً حولها.

متى ينفذ العزل في الواقع:

عزل الخليفة بسبب يوجبه نوع من النهي عن المنكر فيخضع لقواعده، ومن قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يكون العمل على إزالة المنكر مستلزماً أو مفضياً إلى وقوع منكر أعظم منه[350].

إن مجرد وجود السبب الشرعي للعزل لا يعني بالضرورة لزوم تنفيذ العزل لأنه عند التنفيذ يجب أن ينظر في إمكانه ونتائجه فإذا رؤي أن تنفيذه ممكن ورؤي أنه لا تترتب على العزل نتائج مضرة بالأمة تربو على عدم عزله وجب العزل في هذه الحالة وإذا رؤي أن التنفيذ غير ممكن أو ممكن بذاته ولكن تترتب عليه نتائج مضرة بالأمة تزيد على إضرار بقائه وعدم عزله وجب أو ترجح عدم التنفيذ[351].

أساس حق الأمة في عزل الخليفة:

وأساس حق الأمة في عزل الحاكم يستند إلى جملة أمور:

---

(349) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٢٠.

(350) ابن تيمية: فتاوى ابن تيمية جـ٢٨ ص١٢٩.

(351) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٦٧.

منها أنه وكيل عن الأمة اختارته ليمارس السلطة نيابة عنها فإذا خرج عن حدود وكالته حق للأمة عزله واختيار سواه.

ومنها أن (محل التزامه) في عقد البيعة هو تنفيذ الشرع فإذا خرج على ذلك وتحلل من التزامه جاز للطرف الأخر (الأمة) التحلل من بيعته ومن ثم عزله.

ومنها أن الأمة مكلفة بالنهي عن المنكر ويدخل في ذلك عزل الخليفة بسبب يوجبه.

ومنها أن الأمة هي التي اختارته فلها حق عزله لأن مَنْ يملك حق التعيين يملك حق العزل، ولكن استعمال هذا الحق يقتضي وجود المبرر الشرعي[٣٥٢].

الفرع الثاني

هل للحاكم أن يستقيل

الحاكم في النظام السياسي الإسلامي له أن يقدم استعفاءه من الحكم إلى الأمة وقد أشارت أقوال العلماء إلى جواز ذلك:

قال الماوردي: «إن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة»[٣٥٣].

وقال الجويني النيسابوري: «وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً»[٣٥٤].

ومن السوابق الدستورية في ذلك ما فعله أبو بكر رضي الله عنه فقد ورد في الإمامة والسياسة أنه: «لما تمت البيعة لأبي بكر أقام ثلاثة أيام يقيل الناس ويستقيلهم يقول: قد أقلتكم في بيعتي هل من كاره؟ هل من مبغض؟ فيقوم علي في أول الناس فيقول: والله لا نقيلك ولا نستقيلك أبداً قد قدمك رسول الله لتوجيه ديننا مَنْ الذي يؤخرك لتوجيه دنيانا؟»[٣٥٥].

فهذا أبو بكر رضي الله عنه يقدم استعفاءه إلى الأمة فلا ينازعه أحد في جواز تقديم الاستعفاء ولكنهم رفضوا إعفاءه لاعتقادهم بأفضليته وتوفر شروط الإمارة فيه.

ولو كان الاستعفاء غير جائز لما قدمه أبو بكر ولأنكر عليه الصحابة ذلك.

---

(٣٥٢) د. عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٦٦.

(٣٥٣) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٢٥.

(٣٥٤) الجويني النيسابوري: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٤٢٦ وما بعدها.

(٣٥٥) الإمامة والسياسة جـ١ ص١٦.

وجمهور العلماء الذين تقدم رأيهم يرون أن من حق الإمام أن يقدم استعفاءه إلى الأمة من منصب الخلافة وأن له أن يفعل ذلك بإرادته المنفردة.

ولكن البعض يرى أنه ليس له عزل نفسه أو الاستعفاء ما لم توافق الأمة على ذلك ويعللون ذلك بأن رسول الله ﷺ لم يجز له عزل نفسه من الرسالة(٣٥٦) ولأن في عزل نفسه إلحاق ضرر بالمسلمين لأن الدار تصير دار فترة إلى أن يعقد لإمام آخر فيفضي إلى تأخير استيفاء الحقوق وإقامة الحدود.

وقد ذكر أبو يعلى هذا الرأي ونسبه إلى أصحاب الأشعري ذاكراً معه الرأي الآخر الذي يقول بالجواز ويكيف علاقته بالأمة (وكالة) وللوكيل عزل نفسه(٣٥٧).

والراجح عندي رأي جمهور العلماء الذي يقول بجواز خلع الإمام نفسه، لقوة دليله، حيث هو وكيل عن الأمـة وللوكيل عزل نفسه، ولما فعله أبو بكر رضي الله عنه في طلبة الاستعفاء وعدم إنكارهم عليه فيكون إجماعاً.

مدة الرئاسة:

المتتبع لأقوال المجتهدين من علماء الشريعة القدامى لا يرى أحداً منهم أثار مسألة

---

(٣٥٦) هذا الاستدلال لا وجه له في نظري فإن الإمام يمكن أن يختار الناس سواه أما الرسول فقد اختاره الله للرسالة لأنها (اصطفاء) من الله تعالى لا تنال بالعبادة والمجاهدة ولا باختيار الأمة قال تعالى: **﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾** [سورة الحج: الآية ٥٥]، فالنص قد جاء بتعيين الرسول فأين النص بتعيين خليفة بذاته؟

(٣٥٧) ونص عبـارة أبي يعلى في (المعتمـد) وهو مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق كما نقله نصوص الفكر السياسي الإسلامي ص٢١٣ للأستاذ يوسف إيبش: «وإن أراد الإمام أن يخلع نفسه نظرت: فإن وجد في نفسه نقصاً يؤثر في الإمامة وأيس من زواله وجب عليه أن يخلع نفسه لأن شرط الإمام قد زال وبزواله يزول المقصود وهو استيفاء الحقوق وإقامة الحدود. فأما إن لم يوجد فيه نقص فهل له أن يعزل نفسه عن الإمامة ويعقد لغيره أم لا؟ تخرج على روايتين بناء على أصل، وهو أن الإمام هل وكيل للمسلمين أم لا؟ وفيه روايتان نص عليهما في خطأ الإمام هل يتعلق به الضمان أم لا على بيت المال، أحداهما تتعلق على بيت المال فهكذا هو وكيل وللوكيل عزل نفسه، والثانية تتعلق على ما قبله فعلى هذا ليس له عزل نفسه. واختلف أصحاب الأشعري أيضاً على وجهتين فإن قلنا إنه ليس له عزل نفسه فوجهه أن الرسول ﷺ لم يجز له عزل نفسه من الرسالة، كذلك الإمام ولأن في عزل نفسه إلحاق ضرر بالمسلمين لأن الدار تصير دار فترة إلى أن يعقد لإمام آخر فيفضي إلى تأخير استيفاء الحقوق وإقامة الحدود، ويفارقه الوكيل أن له عزل نفسه لأنه لا ضرر على الموكل لأنه يمكنه أن يتصرف في حقوق نفسه».

تحديد مدة لرئاسة الدولة أي تحديد أجل تنتهي به الخلافة لتختار الأمة حاكماً من جديد، ولكنهم يجعلون اختيار الحاكم الجديد سببه موت الخليفة أو عزل الأمة له بسبب يوجبه، أو خلع نفسه بأن يستقيل.

لذلك رأيت أن أثير هذه المسألة ـ مسألة تحديد مدة للرئاسة ـ كنقطة مكملة لبحثنا (وسيلة إنهاء السلطة) ونحاول أن نستنبط لها حكماً شرعياً من أدلة الأحكام في الشريعة. فما هو حكم الشرع في تحديد مدة للرئاسة أو الإمامة؟.

الأصل أن الحاكم في النظام السياسي الإسلامي ما دام يحكم وفقاً للكتاب والسُّنّة منفذاً لشرع الله فلا سبيل إلى خلعه، وإلّا كان خلع الأمة له تعسفاً في استعمال حقها في الخلع، ذلك الحق المشروط بأن يوجد من الخليفة ما يوجب خلعه.

ولكن الذي نراه استثناء من ذلك الأصل أنه: يباح تحديد مدة للرئاسة يتفق عليها بين الأمة والحاكم أثناء بيعته، ولا نعتقد أن البيعة، وهي عقد، تتنافى مع هذا الشرط، ثم هو وكيل عن الأمة ومن حق الأصيل الاتفاق مع الوكيل على تحديد مدة للوكالة، ثم إن الفقهاء أجازوا أن يخلع الخليفة نفسه في أي وقت فنرى أن له أن يتفق على خلع نفسه ابتداء معلقاً ذلك على أجل، وعندئذ تكون قد تحددت مدة للرئاسة.

وعلى هذا (يباح) على ما نرى أن يحتوي الدستور في النظام السياسي الإسلامي على نص يثبت مدة للرئاسة إذا رأت الأمة مصلحة في ذلك ويكون ذلك شرطاً في بيعة الأمير يلتزم به، معلوماً ابتداء ومتفقاً عليه ابتداءً أيضاً، وقد ورد في الحديث: «المؤمنون على شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[٣٥٨] وليس في هذا الشرط شيء من ذلك، ولا أعلم شيئاً في الكتاب والسُّنّة يمنع ذلك فيصار إلى الأصل وهو الإباحة.

---

(٣٥٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام جـ٣ ص٥٩ للصنعاني وقال عن الحديث رواه الترمذي وصححه.

المبحث الثالث

السلطة القضائية في النظام الإسلامي

السلطة لغة معناها القهر وقيل التمكن من القهر ويقال سلطه الله عليه أي جعل له عليه قوة وقهراً وفي التنزيل العزيز: ﴿ولو شاء الله لسلطهم عليكم﴾[359] قال الصاغاني: «والتركيب يدل على القوة والقهر والغلبة»[360].

وقد عرّف البعض السلطة القضائية بأنها: «القوة والتمكن من تنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد على جهة الالزام»[361].

ونحن في بحثنا للسلطة القضائية سنقتصر على ما يبين مركزها بين السلطات الثلاث فقط بإيجاز تام دون تطرق إلى غير ذلك لأننا سلنقي ضوء آخر على السلطة القضائية تفصيلاً عند بحث ضمانة أخرى للدولة القانونية وهي: (تنظيم الرقابة القضائية).

والذي يوضح مركز السلطة القضائية بين السلطات الأخرى أمران: الأول: بيان سلطتها وولايتها، والثاني: تبادل الرقابة بينها وبين السلطة التنفيذية، لذلك سنخصص لكل منهما مطلباً مستقلاً.

المطلب الأول

مدى سلطة وولاية السلطة القضائية

عندما يولي الحاكم في الإسلام رجلاً القضاء ويطلق له التصرف فلا يقيده بزمان ولا مكان ولا بنوع القضايا والخصوم فمثل هذا يسمى بالقاضي عام الولاية والنظر فله أن يقضي في جميع أنحاء الولاية ولجميع الخصوم دون استثناء وفي القضايا بجميع أنواعها.

فالسلطة القضائية في النظام الإسلامي لها الولاية الكاملة على كل القاطنين في إقليم

---

(٣٥٩) سورة النساء: الآية ٩٠.

(٣٦٠) الزبيدي: تاج العروس جـ٥ ص١٦٠.

(٣٦١) د. شوكت محمد عليان: السلطة القضائية في الإسلام ص٦١.

الدولة والسلطة الكاملة على كل الأفراد ابتداء بالأجير وانتهاء بالأمير.

ومهمة هذه السلطة هي تحقيق العدالة بين الناس والحكم في المنازعات والخصومات والجرائم والمظالم واستيفاء الحقوق ممن مطل بها وإيصالها إلى مستحقيها والولاية على فاقدي الأهلية والسفهاء والمفلسين والنظر في الأوقاف وأحوالها وغلاتها إلى غير ذلك مما يعرض على القضاء، والإسلام يوجب على القضاة أن لا يجعلوا لأحد عليهم سلطاناً في قضائهم وأن لا يتأثروا بغير الحق والعدل وأن يتجردوا عن الهوى وأن يسووا بين الناس جميعاً(٣٦٢).

والسلطة القضائية في الإسلام نائبة عن الأمة على رأي بعض العلماء(٣٦٣) ولذلك لا يعزل القضاة عن عملهم بموت الإمام، وهي على رأي البعض الأخر نائبة عن الله تعالى(٣٦٤) والنتيجة المترتبة على هذين التكييفين واحدة على ما نرى حيث يترتب عليهما أن أعلى رجل في الدولة عليه أن يحضر أمام القضاء ليحاكم عن أية قضية جنائية أو مدنية.

المطلب الثاني

تبادل الرقابة بين السلطتين التنفيذية والقضائية

قد تبينا سابقاً عند بداية البحث في مركز السلطات الثلاث في النظام الإسلامي أن السلطة التشريعية منفصلة انفصالاً مرناً عن السلطتين الأخريين، وأوضحنا أيضاً أن جمع السلطتين التنفيذية والقضائية في جهة واحدة كما حصل في عهد النبي الكريم أو توزيعهما على جهتين كما حصل في عهد عمر يدخل في باب المباح أي أن كليهما جائز بشرط أن لا يفضي أي منهما إلى مفسدة، وأن أوّل مَنْ دفع القضاء إلى غيره كما يذكر ابن خلدون(٣٦٥) هو الخليفة الثاني عمر إذ ولى أبا الدرداء بالمدينة وشريحاً بالبصرة وأبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تضمن كثيراً من أحكام القضاء.

وفي هذه الحالة نكون أمام رقابة متبادلة بين السلطتين التنفيذية والقضائية، فإذا كان من واجب الخليفة أن يراقب عمّاله وقضاته مراقبة دقيقة وفي هذا نوع من الهيمنة والإشراف

---

(٣٦٢) الأستاذ عبدالقادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٨٧ وما بعدها.

(٣٦٣) المصدر السابق ١٨٩.

(٣٦٤) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية ص٥٧.

(٣٦٥) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٠.

فإن القضاة وهم يمارسون القضاء نيابة عن الأمة أو نيابة عن الله تعالى حسبما بينا من قبل من حقهم أن ينكروا على السلطة التنفيذية أي تصرف تجاه حقوق الأفراد وحرياتهم يتعارض وأحكام القانون الإسلامي.

فعلى اعتبار أن القضاة يمثلون سلطة مستقلة مصدرها الأمة إذ هم نوابها رغم تعيينهم من قبل الإمام يشرفون على السلطة التنفيذية من جهة مدى موافقتها لأحكام الشرع، كذلك فإن الإمام - رئيس السلطة التنفيذية - سلطة مستقلة مصدرها الأمة لها الحق في الإشراف على القضاء من جهة تقيده بأحكام الشرع وهكذا تسير السلطتان في اتجاه واحد من الرقابة باعتبار كل منهما ممثلاً للأمة، رقابة غرضها سيادة القانون الإسلامي وثمرتها التزام السلطتين بأحكام القانون الإسلامي وحماية الحقوق والحريات.

وعهد الخلافة الراشدة حافل بالسوابق الدستورية التي تؤيد ذلك مما سنفصله عند البحث في تنظيم الرقابة القضائية كأحدى ضمانات الدولة القانونية وهذا هو الذي دعانا إلى الإيجاز الشديد في هذا المبحث منعاً للتكرار.



الباب الثاني
تنظيم الرقابة القضائية

يشكل تنظيم الرقابة القضائية ـ بمعنى أن يكون للقضاء السلطة في مقاضاة الهيئات العامة وإخضاعها للقانون ـ ضمانة من ضمانات تحقيق الدولة القانونية، ولذلك سنبحث هذه الضمـانة في فصلين نخصص الأول لبيان تنظيم الرقابة القضائية في الدولة القانونية الحديثة بإيجاز، والثاني لبيان تنظيم الرقابة القضائية في النظام السياسي الإسلامي بالتفصيل.



الفصل الأول

تنظيم الرقابة القضائية في الدولة القانونية الحديثة

إذا كان معنى الدولة القانونية هو خضوع جميع الهيئات العامة في الدولة للقانون بقصد حماية حقوق الأفراد وحرياتهم فلا بد من جهة يلجأ إليها الأفراد إذا عسفت الهيئات العامة بحقوقهم أو صادرت حرياتهم متجاوزة في ذلك على القانون. وعلى ذلك فلا بد إذن من تنظيم حماية مناسبة للقواعد القانونية التي تقيد نشاط السلطات العامة بما يؤدي إلى إخضاع تلك السلطات للقواعد القانونية المقيدة لنشاطها.

وقد تتخذ هذه الحماية صوراً متعددة كالرقابة البرلمانية، والرقابة الإدارية، والرقابة القضائية.

إلّا أن الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية لا تشكلان ضمانات أكيدة لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة تجاه السلطات العامة.

ويوضح هذه الحقيقة بعض علماء القانون العام فيقول إن «الحماية التي تحققها كل من الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية غير كافية لأن الأولى سياسية يتحكم فيها حزب الأغلبية وتخضع لأهوائه، والثانية تجعل الأفراد تحت رحمة الإدارة إذ تقيم من الإدارة خصماً وحكماً في وقت واحد»[1].

فالرقابة القضائية إذن هي السلاح الحقيقي الذي يمتلكه الأفراد تجاه السلطات العامة إذ يمكن بمقتضاه للأفراد مقاضاة السلطات العامة وانتزاع حقوقهم وحرياتهم المقررة في القانون وصيانتها.

وعلى ذلك تكون الرقابة القضائية هي «وحدها التي تحقق ضمانة حقيقية للأفراد إذ تعطيهم سلاحاً بمقتضاه يستطيعون الالتجاء إلى جهة مستقلة تتمتع بضمانات حصينة من

---

(١) د. ثروت بدوي النظم السياسية ص١٧٩ وكذلك الدولة القانونية (المرجع السابق) ص٦٤.

أجل إلغاء أو تعديل أو التعويض عن الاجراءات التي تتخذها السلطات العامة بالمخالفة للقواعد القانونية المقررة. واستقلال السلطة القضائية وتمتعها بالضمانات الكافية لصيانة هذا الاستقلال ضروريان لتحقيق رقابة فعالة ومنتجة ولا شك أن ما يتمتع به القضاء من حصانة واستقلال كفيلان بتحقيق رقابة قوية على الإدارة وبإخضاع الحكام جميعاً لأحكام القانون وتحديد سلطاتهم تحديداً فعالاً»[٢].

وعلى ذلـك فإن مخـاصمـة الهيئـات العـامة لدى القضاء ومثولها أمامه ليناقشها في مشروعية تصرفاتها يشكل عاملاً هاماً وفعالاً في صيانة مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية بإخضاع الهيئات العامة للقانون.

ذلـك أن الـرقـابـة القضائية تمتد إلى سلطات الدولة بأسرها إذ تسري على السلطة التشريعية، والتنفيذية، كما تسري على السلطة القضائية نفسها.

فأما سريانها على السلطة التشريعية فإنه يتمثل بما يملكه القضاء في العديد من الدول من الحق في مراقبة دستورية القوانين والتأكد من مطابقتها للدستور، وهذه رقابة على أعمال السلطة التشريعية، وسواء في ذلك أقام بهذه الرقابة القضاء العادي أو القضاء الإداري أو هما معاً أو عهد بهذه المهمة إلى محكمة خاصة تنشأ لهذا الغرض كإنشاء محكمة دستورية للرقابة على دستورية القوانين.

وأما سريان الرقابة القضائية على أعمال السلطة التنفيذية فإنه يتمثل في قضاء الإلغاء الذي تملك فيه السلطة القضائية القضاء بإلغاء القرارات الإدارية بسبب مخالفتها للقانون، وفي قضاء التضمين الذي يملك فيه القضاء الحكم على الإدارة بالتعويض عن الآثار الضارة التي تترتب على القرار المعيب، فالقضاء يراقب تصرفات السلطة التنفيذية ويعمل على توجيهها نحو ضرورة احترام مبدأ سيادة القانون وفي ذلك حماية لحقوق الأفراد وحرياتهم.

وتبدو أهمية الرقابة القضائية هنا لأن السلطة التنفيذية على عكس السلطة التشريعية تقوم عند ممارسة وظيفتها الإدارية بتنفيذ القوانين بإصدار قرارات فردية ينقصها حياد القواعد العـامـة التي تسمو على الاعتبارات الفردية وذلك بعكس القوانين التي تضع قواعد عامة مجردة تلزم الجميع دون تمييز بين الأفراد الذين يسري عليهم القانون.

كذلك نجد رجال السلطة التنفيذية بحكم عملهم يحتكون بالجمهور أكثر من رجال

(٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٨٠.

السلطتين التشريعية والقضائية ومثل هذا الاحتكاك من شأنه أن يجعلهم يتأثرون في عملهم أحياناً بالاعتبارات الشخصية المختلفة التي تنحرف عن دائرة الصالح العام ويلاحظ أيضاً أن السلطة التنفيذية تتمتع بحكم وظيفتها بمجموعة من الامتيازات الخطيرة التي قد تهدد عند استخدامها حقوق الأفراد وحرياتهم وربما تلجأ الإدارة إلى ممارسة امتيازاتها لمحاباة البعض أو لمحاربة البعض وفي الحالتين إضرار بالصالح العام، لذلك كله نجد أن الرقابة الإدارية ذاتها لا تكفي في هذه الحالة وإنما يجب أن توجد رقابة خارجية على السلطة التنفيذية وهذه الرقابة يقوم بها القضاء، وتعد هذه الرقابة أفضل صور الرقابة وأهمها وأقواها من حيث المحافظة على مبدأ الشرعية في تطبيقه، الأمر الذي يؤدي إلى حماية الحقوق والحريات الفردية وتصبح الدولة قانونية من الناحية النظرية والعملية.

وأما سريان الرقابة القضائية على أعمال السلطة القضائية ذاتها فإنها تتمثل في مراقبة القضاء لنفسه عن طريق الطعن في الأحكام[٣].

وسواء أقام بالرقابة القضائية على أعمال الهيئات العامة قضاء مستقل للنظر في أقضية ومنازعات السلطة العامة أم ترك ذلك للقضاء العادي يقوم به كما يقوم بالفصل في أقضية الأفراد ومنازعاتهم وسواء أكانت نتيجة المفاضلة الأخذ بهذا الرأي أو ذاك فإنه مما لا شك فيه أن الضمانة الفعالة والأساسية التي تقود إلى نظام الدولة القانونية هي خضوع الدولة للقضاء في مظاهر نشاطها جميعاً بما في ذلك نشاطها التشريعي ونشاطها الإداري بل نشاطها القضائي أيضاً فلا بد إذن لاكتمال خضوع الدولة للقانون من تنظيم رقابة قضائية على القوانين وعلى الأعمال الإدارية أيضاً.

والآن وقد أعطيت صورة موجزة عن فكرة تنظيم الرقابة القضائية كأحدى ضمانات تحقيق الدولة القانونية الحديثة ننتقل إلى البحث بالتفصيل في تنظيم الرقابة القضائية في النظام السياسي الإسلامي.

---

(٣) انظر مثل هذه المعاني عن امتداد الرقابة القضائية إلى مختلف سلطات الدولة، الدكتور عثمان خليل في كتابه عن مجلس الدولة ص٨، ٩ الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٢، وكذلك الدكتور محمد كامل ليلة: الرقابة على أعمال الإدارة (الرقابة القضائية) ص١٦٠ وما بعدها سنة ١٩٧٠.



الفصل الثاني

تنظيم الرقابة القضائية في النظام الإسلامي

تمهيد: نشأة القضاء الإسلامي وتطوره:

لقد تميز القضاء في النظام الإسلامي بوضع فريد في مقدار حرصه على العدالة وتطبيقها وتنفيذ أحكام القانون الإسلامي على الحكام والمحكومين على السواء، ولقد تضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تأمر بالعدل، وتدعو إلى القسط، وتنهى عن الظلم، بل جعل إقامة القسط بين الناس ودفع الظلم عنهم غاية أساسية لإرسال الأنبياء إلى البشرية فقال تعالى: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾**(٤) وكلف القرآن الكريم رسول الله بالفصل في الخصومات فقال تعالى فيه: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم﴾**(٥) وقال أيضاً: **﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾**(٦) وفي السُنّة النبوية يقول عليه الصلاة والسلام مبيناً صفته كقاض: «إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمَنْ قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار...»(٧).

كما إن الإعلان الدستوري لدولة المدينة قد احتوى نصاً يتبين فيه صفة النبي الكريم القضائية إذ ورد فيه: «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله»(٨).

---

(٤) سورة الحديد: آية ٢٥.

(٥) سورة النساء: آية ٦٥.

(٦) سورة المائدة: آية ٤٩.

(٧) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/٤.

(٨) انظر البندين: ٢٣ و٤٢ من الوثيقة النبوية وقد تكلمنا عنها في باب (وجود الدستور).

ويذكر العلماء أن النبي الكريم أول مَنْ نصب القاضي فقد نصب قضاة في عهده منهم عمر بن الخطاب حيث كان قاضياً لرسول الله[9]، ومنهم علي بن أبي طالب بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن وهو شاب يقضي بينهم وقال له: «إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض بينهم حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»، ومنهم معاذ بن جبل بعثه النبي الكريم إلى اليمن معلماً وقاضياً[10].

ولما كانت خلافة أبي بكر رضي الله عنه عهد بالقضاء في المدينة إلى عمر بن الخطاب فظل سنتين لا يأتيه متخاصمان[11] ثم كانت الخلافة إلى عمر فدفع القضاء إلى غيره وفوضه فيه حيث إنه لما «كثر الفتح في عصر عمر واتسعت أعباء الحكم وازدادت مهام الولاة، فصل عمر بن الخطاب القضاء عن الولاية وعين للقضاء أشخاصاً غير الولاة وفصل بين السلطتين فولى أبا الدرداء معه قضاء المدينة وولى شريحاً قضاء البصرة وأبا موسى الأشعري قضاء الكوفة وعثمان بن أبي العاص بمصر»[12].

وقد كتب إلى أبي موسى الأشعري الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة إذ بيّن فيه «أسلوب التقاضي وآدابه ووسائل الفصل بين المتقاضين مما يطلق عليه الفقهاء (دستـور القضاء) وإذا كان هذا الدستور قد جاء آية في الكمال والإبداع فلأنه جاء وليد التجربة والعلم معاً»[13]، وسنشير إلى هذا الدستور القضائي في موضع قادم.

وفي عهد الخليفة المنصور استحدثت وظيفة قاضي القضاة الذي كان في رأس السلطة

---

(9) ذكره صاحب التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية الكتاني جـ1 ص256 ونسب الخبر إلى ابن العربي، ومثل ذلك ما ذكره الأستاذ محمد سلام مدكور في كتاب القضاء في الإسلام ص22: «فقد روى الترمذي في سننه أن عثمان قال لعبدالله بن عمر: اذهب فاقض بين الناس. قال: أو تعافيني يا أمير المؤمنين. قال: وما تكره من ذلك وقد كان أبوك يقضي؟ قال: إن أبي كان يقضي فإن أشكل عليه شيء سأل رسول الله . . .» وهذا يدل على أن عمر باشر القضاء في عهد رسول الله ﷺ.

(10) ونقل الكتاني أيضاً في التراتيب الإدارية ص259 قول صاحب وفيات الأسلاف ص366: «أوّل مَنْ نصب القاضي رسول الله ﷺ حين بعث علياً ومعاذاً إلى اليمن وأوّل مَنْ دفعه إلى غيره من الخلفاء عمر فولى أبا الدرداء بالمدينة وأبا موسى الأشعري بالكوفة وشريحاً بالبصرة تخفيفاً لنفسه في القيام بأعباء الخلافة والسياسة».

(11) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي جـ1 ص526.

(12) د. محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص26.

(13) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص331.

القضائية وكان له الإشراف على القضاة إدارياً وفنياً فكانت سلطته تمتد إلى تعيينهم وعزلهم ومراجعة أحكامهم. وهكذا أصبح القضاء ولاية خاصة أو سلطة مستقلة على رأسها رئيس من القضاة أنفسهم.

وكانت قد نشأت إلى جانب القضاء، ومنذ عهد النبي الكريم على ما يرى بعض العلماء[١٤] ولاية أخرى هي ولاية المظالم، «نشأت هذه الولاية تدريجياً وفيها من خصائص القضاء والتنفيذ معاً، فوالي المظالم قد يعرض لحسم المنازعات التي يعجز عن نظرها القضاء وقد ينظر في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها، ولكن السبب الأصيل لنشأة هذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون ولهذا فإن نظام المظالم في الدولة الإسلامية قريب الشبه إلى حد كبير من نظام القضاء الإداري بمدلوله الحديث ويكفي استعراض تشكيل ديوان المظالم واختصاصاته للتأكد من هذه الحقيقة»[١٥].

وبعد هذا التمهيد عن نشأة القضاء الإسلامي وتطوره سندرس موضوع تنظيم الرقابة القضائية في النظام الإسلامي كضمانة لتحقيق خضوع الدولة للقانون في مبحثين متتاليين نخصص الأول لرقابة القضاء الإسلامي على أعمال السلطات العامة، والثاني لضمانات نزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة.

---

(١٤) فقد ذكر الأستاذ سليمان الطماوي ذلك قائلاً: «فقد تصدى النبي ﷺ للمظالم لا سيما إذا وقعت من الولاة وأنه ليروى في صحاح السنن أن خالد بن الوليد قتل مقتلة في قبيلة جَذِيمة بعد أن أعلن أهلها الخضوع فاستنكر النبي ﷺ ذلك وأرسل علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه إلى هذه القبيلة ليرفع عنها هذه المظلمة بأن دفع دية قتلاها على اعتبار أن القتل وقع خطأً مع أنه قتل في ميدان القتال ورفع وجهه إلى السماء قائلاً اللهم إني ابرأ إليك مما فعل خالد (انظر عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٤٦ للأستاذ سليمان الطماوي).

(١٥) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٤٥.

المبحث الأول

رقابة القضاء الإسلامي على أعمال السلطات العامة

الكلام في رقابة القضاء الإسلامي على أعمال السلطات العامة يقتضي البحث في رقابة القضاء العادي على أعمال السلطات العامة، ثم رقابة قضاء المظالم أيضاً، وأخيراً الرقابة المتأتية من نظام الحسبة، وسنخصص لكل واحدة منها مطلباً مستقلاً.

المطلب الأول

رقابة القضاء الإسلامي العادي على أعمال السلطات العامة

ويمكن تفريع هذه الرقابة إلى رقابة القضاء على أعمال الإدارة، ثم رقابته على شرعية القوانين، أي دستوريتها، ثم رقابته أيضاً على أعمال السلطة القضائية نفسها على النحو الآتي:

الفرع الأول

رقابة القضاء الإسلامي العادي على أعمال الإدارة

عندما يولي ولي الأمر رجلاً القضاء ويطلق له التصرف ولا يقيده بزمان ولا مكان ولا بنوع القضايا والخصوم فمثل هذا يسمى بالقاضي عام الولاية والنظر فيقضي في جميع أنحاء الولاية ولجميع الخصوم دون استثناء أحد منهم وفي أي زمان شاء وفي جميع أنواع القضايا[١٦].

ذلك أن نظر القاضي قد يكون عاماً أو خاصاً فالنظر العام الذي يمكن تسميته بالصلاحية الموضوعية المطلقة يعطي القاضي ولاية شاملة في جميع ما يخضع لنظر القضاة[١٧] وسواء في ذلك أكان المدعى عليه فرداً أم كانت الإدارة.

---

(١٦) د. شوكت عليان: السلطة القضائية في الإسلام ص٢٣٥.

(١٧) د. صبحي المحمصاني: القضاء عند الماوردي ص٢٩ وهو بحث القاه في ندوة أبي الحسن الماوردي المعقودة في القاهرة ٢٢-٢٧ نوفمبر ١٩٧٥.

والفقهاء المسلمون في كلامهم على المدعى عليه[18] لا يعيرون اهتماماً للتفرقة بين أن يكون المدعى عليه فرداً أو والياً أو حتى رئيس الدولة، ذلك أنه من البديهيات لديهم أن كل ظلم يجب على القاضي رفعه سواء أوقع من الأفراد أو الإدارة، وعلى ذلك فأي عمل تقوم به الإدارة، أكان قراراً إدارياً أو عملاً مادياً، ينطوي على ظلم وفيه اعتداء على حقوق الأفـراد أو حرياتهم المقـررة في القـانون الإسلامي فإن القضاء الإسلامي يختص برفعه والتعويض عنه تحقيقاً للعدل الذي أمر به القرآن الكريم في مواضع عديدة ودفعاً للظلم الذي نهى عنه أيضاً.

وقد ذكر ابن خلدون الظلم الذي يمكن أن يحصل من الإدارة فقال: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك، وكل مَنْ أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران»[19].

والفرد في الإسلام سواء أكان أجيراً أو فلاحاً أو فقيراً معْدِماً له الحق في أن يرفع الدعوى في القضاء ضد العِلْية من الناس حتى على الخليفة نفسه، وعلى القاضي أن يحكم بالعدل والحق مطبقاً نصوص القانون الإسلامي، ويحكم على الخليفة إذا تحققت القضية ضده كما يحكم على أي فرد من المواطنين، كما أن الخليفة نفسه إذا كانت له شكوى ضد أحد فليس أمامه إلا القضاء شأنه شأن أي فرد عادي من المواطنين.

والإدارة والفرد أمام القضاء الإسلامي سواء وهو ما يطلق عليه الفقهاء: التسوية بين الخصـوم وهـو في عبـارة المـاوردي «التسـوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس من دون تمييز بين الشريف والمشروف والحر والعبد والمسلم وغير المسلم» وأيد الماوردي ذلك بما رواه عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه تقاضى وأبي بن كعب إلى القاضي زيد بن ثابت في محاكمة بينهما فقصداه في داره فقال زيد لعمر: لو أرسلت إليّ لجئتك. فقال عمر: في بيته يؤتى الحكم، فأخذ زيد وسادته ليجلس عليها عمر فقال عمر:

---

(18) انظر في تعريفات الفقهاء للمدعى عليه: السلطة القضائية في الإسلام ص١٤٠ للدكتور شوكت عليان.

(19) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٣.

هذا أول جورك، سوّ بيننا في المجلس، فجلسا بين يديه[٢٠].

ويظهـر من الكتـاب المشهـور الذي أرسله عمر بن الخطاب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري والذي يسميه العلماء (دستور القضاء) أنه لا يفرق بين دعوى يرفعها الفرد على آخـر، ودعوى يرفعها الفرد على الإدارة، فكلها خاضعة لنظر القضاء. ونظراً لأهمية هذا الكتاب رأينا أن نأتي بنصه كاملاً إذ هو على ما يسميه ابن خلدون الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة، وهذا نصه:

«أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسُنّة متبعة فافهم إذا أدلي إليك وانفذ إذا تبين لك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. وآسِ بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك. البيّنة على مَنْ ادعى واليمين على مَنْ أنكر. والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً. ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سُنّة ثم اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور بنظائرها. واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بيّنته أخذت له بحقه، وإلاّ استحللت القضاء عليه، فإن ذلـك أنفى للشـك وأجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو نسب فإن الله عفا عن الأيمان ودرأ بالبينات. وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر ويحسن الذكر والسلام»[٢١].

وهكذا فإن القضاء وقد أوكل إليه الله عز وجل إحقاق الحق ودفع الظلم والحكم بما أنزل الله وتطبيق الشرع لا يعرف فرقاً بين الإدارة والأفراد في أخذ الحق من الظالم كائناً من كان ورده إلى المـظلوم أياً كان. ونصوص الشريعة التي تحرم الظلم جاءت عامة ومطلقة

(٢٠) د. صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص٣٩.

(٢١) ابن خلدون: المقـدمـة ص٢٢٥ والماوردي: الأحكام السلطانية ص٦٨ ومحمد حميدالله: الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٣٢٧ ولا بد لكل من يريد الاطلاع على جميع المصادر القديمة التي ورد فيها كتاب عمر هذا ـ وهي كثيرة جداً مطبوعة ومخطوطة ـ وكذلك ترجماته إلى اللغات الأخرى أن يرجع إلى كتاب الوثائق السياسية هذا فقد بذل جهداً محموداً في استقصائها ومقارنة الروايات المختلفة له.

فتشمل ظلم الأفراد لبعضهم وظلم الإدارة للأفراد، والقضاء الإسلامي يملك السلطة الكاملة لتطويع الإدارة للخضوع للقانون الإسلامي وحمايةٰ حقوق الأفراد وحرياتهم إذا عسفت بها أو صادرتها. والتاريخ الإسلامي زاخر بالأمثلة الفريدة التي يقف فيها أمام القاضي رئيس الدولة في الإسلام مع خصمه على قدم المساواة ليقضي القاضي بينهما بالعدالة التي أنزل الله وقد قضى في مواضع عديدة على رئيس الدولة لصالح خصمه.

ومع أن القضاء الإسلامي العادي يملك الرقابة على أعمال الإدارة في اعتدائها على حقوق الأفراد وحرياتهم إلاّ أن صورة هذه الرقابة وأحكامها يظهر بصورة أقوى وأمكن وأوضح في قضاء المظالم الذي كان السبب الأصيل في نشوئه النظر في ظلم الولاة واعتدائهم على حقوق الأفراد وهو ما سنتعرض لبحثه في موضع قادم.

الفرع الثاني
رقابة القضاء الإسلامي على شرعية القوانين
(رقابة دستورية القوانين)

الأصل أن يعتمد القاضي في بناء أحكامه على الكتاب والسُنّة والإجماع فإن لم يجد اجتهد لاستنباط الحكم الشرعي من أدلته الأُخرى لتطبيقه على الواقعة المعروضة أمامه.

والذي يمكن تصوره في رقابة القاضي على دستورية القوانين في النظام الإسلامي هو رقـابتـه على التشريعات الصادرة من مجلس الشورى ـ أهل الحل والعقد ـ المبنية على الاجتهاد فقط لأن ما كان في القرآن والسُنّة من أحكام هو الدستور نفسه ولا رقابة للقاضي عليه وما صدر عن الإجماع معصوم عن الخطأ فلا رقابة عليه، وإنما الرقابة على الأحكام التي مصدرها الاجتهاد.

وقد سبق أن ذكرنا أن إحدى وظائف مجلس الشورى وظيفة الاجتهاد والتقنين وذلك بأن يجتهد في القضايا التي ليس فيها كتاب ولا سُنّة ولا إجماع لاستنباط الحكم الشرعي لها، فإذا صيغت مثل هذه الأحكام المستنبطة على صورة قوانين ليطبقها القضاء ظهرت هنا رقابة القضاء على شرعية هذه القوانين أو دستوريتها لأن القاضي في الإسلام لا يجوز له بحال من الأحوال أن يطبق قانوناً يرى فيه تعارضاً مع الكتاب والسُنّة إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

على أن القضاء الإسلامي من حيث الواقع لم يباشر مثل هذه الرقابة عملياً، وإن كان

يملك الحق في مباشرتها من حيث المبدأ طبقاً لقواعد الشريعة في عدم جواز الطاعة في المعصية. ويوضح الأستاذ المودودي سبب انعدام مثل هذه الرقابة على صعيد الواقع في القضاء الإسلامي فيقول: «هل الإسلام يسمح للقضاء بأن يرفض بعض ما يصدر عن المجلس التشريعي من القوانين على أنها مخالفة للكتاب والسُّنّة؟ إنني لم أطلع على نص في هذا الباب ولا ريب أن الذي يدل عليه عمل الخلافة الراشدة أنه لم يكن للقضاء مثل هذه السلطات، على الأقل لم نعثر إلى الآن على مثال واحد من هذا الباب إلّا أن السبب في ذلك على ما أرى أن أهل الحل والعقد كانوا في ذلك الزمان كلهم ممن لهم بصيرة نافذة في الكتاب والسُّنّة وكان على رأسهم الخلفاء الراشدون فما كانت تصدر عنهم بوجه من الوجوه مسألة تخالف الكتاب والسُّنّة»[٢٢].

والحق أن صدور تشريع مخالف للشرع من المجلس التشريعي في الإسلام وهو يتكون من عِلْية المجتهدين ممن يملكون أداة الاجتهاد أمر في غاية الندرة لذلك لم نعثر فعلاً على أي مثال على ذلك.

وأساس ذلك أن سلطة المجلس التشريعي في سن القوانين مقيدة بقواعد الاجتهاد وأصوله ومحددة بأدلة الأحكام يستنبط منها الأحكام مما يكاد يعصمه عن الخطأ وينأى به عن العثار فالإسلام لا يعرف السلطة المطلقة للمجالس التشريعية.

ومع ما تقدم فإننا نرى أن القضاء الإسلامي يملك ـ من حيث المبدأ ـ سلطة رفض أي قانون يخالف الكتاب والسُّنّة وأن لا يحكم بموجبه بحجة عدم شرعيته، لأنه مقيد في ممارسته وظيفة القضاء بالحكم بما أنزل الله قال تعالى: ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[٢٣] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٢٤]. وبذلك سبق الإسلام إلى تقرير نظرية شرعية القوانين أو نظرية دستورية القوانين التي هي نظرية حديثة النشأة.

وكون القاضي الإسلامي لم يمارس هذه السلطة فعلاً لا يعني أنه لا يملكها ولكن يعني

---

(٢٢) أبو الأعلى المودودي: نحو الدستور الإسلامي ص٦١.

(٢٣) سورة المائدة الآية ٤٤ وفي آية أخرى: ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ سورة المائدة الآية ٤٥، وفي آية أخرى: ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ سورة المائدة الآية ٤٧.

(٢٤) سنن البيهقي ١٢٢/٣، ومجمع الزوائد ٢٢٦/٥، والجامع الصغير للسيوطي ٢٠٣/٢.

فقط أن الإسلام يقيد مَنْ بيدهم سن القوانين بقواعد وأصول فريدة في نوعها تجعل صدور قانون مخالف للشرع قريباً من المستحيل.

ينبغي أن ننبه هنا على أن حق القضاء في رقابة شرعية القوانين التي مصدرها الاجتهاد ليس مطلقاً من كل قيد فليس للقاضي أن يدعي مخالفة القانون للشرع، وبالتالي لا يطبقه، لمجرد أنه لا يتفق مع اجتهاده هو، لأن الاجتهاد المخالف لاجتهاد القاضي الصادر من أهله ممن ملكوا آلة الاجتهاد الصحيح، اجتهاد مقبول، والقانون الصادر بموجبه المقترن بمصادقة الأمير وأمره به بعد تشريعه يجب على القاضي تطبيقه وإن خالف اجتهاده الخاص لأن المقرر في علم الأصول أن الاجتهاد لا ينقض بمثله.

وإن هذه النظرية، دستورية القوانين، لتبدو واضحة في قول ابن حزم في محلاه: «ولا يحل الحكم إلا بما أنزل الله على لسان رسوله ﷺ وهو الحق وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحل الحكم به ويفسخ أبداً إذا حكم به حاكم»[٢٥] ثم يستعرض الآيات الكريمة الدالة على ذلك ومنها قوله تعالى: ﴿ومَنْ يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ ويقول: «والظلم لا يحل إقراره والخطأ لا يجوز امضاؤه».

وهكذا يمكننا أن نقرر باطمئنان أن السلطة القضائية في الإسلام تملك حق الرقابة على شرعية القوانين التي مصدرها الاجتهاد وتملك رفض تطبيق أي قانون فيه مخالفة للكتاب أو السُنّة أو الإجماع.

الفرع الثالث
رقابة القضاء الإسلامي على أعمال السلطة القضائية نفسها

إذا كانت غاية القضاء في الإسلام تحقيق العدل ودفع الظلم وتطبيق أحكام الشرع بما تضمنت من حقوق الأفراد وحرياتهم فإن السلطة القضائية وهي تمارس وظيفتها ليست معصومة فقد تقع في ظلم الأفراد في حقوقهم عمداً أو خطأ وإذا استبعدنا ظلمها عمداً نظراً لشروط الإسلام الدقيقة التي يشترطها في أهلية القاضي للقضاء فلا يمكن أن نستبعد خطأ القاضي فهو ليس معصوماً عنه.

ومن هنا ورغبة في إحقاق الحق وسيادة العدل أجاز النظام الإسلامي الرقابة على أعمال السلطة القضائية نفسها بأن تنقض أحكامها إذا جاءت مخالفة للقانون الإسلامي أو غمطت

---

(٢٥) ابن حزم: المحلى: مسألة رقم ١٧٧٤.

عمداً أو خطأ حقوق الأفراد التي يحميها القانون الإسلامي.

والفقهاء على أن القاضي إذا تعمد الجور وأقر بأنه حكم متعمداً بغير الحق لزمه الضمان في ماله ويعزر لارتكابه هذه الجريمة ويعزل من القضاء[٢٦].

وقد اتفق الفقهاء على أن الحكم الذي وقع من القاضي خطأ وهو معتقد موافقته لنص من كتاب أو سُنّة أو إجماع أو قياس أو للقواعد الشرعية فاستبان خطؤه وعدم موافقته لما ذكر فإنه يجب نقضه وكذلك ينقض الحكم الذي تعمد فيه القاضي الجور[٢٧].

وفي ذلك يقول ابن حزم الأندلسي: «إنما الحاكم (أي القاضي) منفذ بقوة سلطانه كل ما أمر الله تعالى به ورسوله ﷺ ومانع من العمل بما لم يأمر الله تعالى به ولا رسوله، وكل ما حكم به الحاكم مما عدا ما ذكرنا فهو باطل مردود مفسوخ أبداً»[٢٨].

وقال القرافي أيضاً: «وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي»[٢٩].

وأساس مشروعية نقض الأحكام التي تخالف القانون الإسلامي جميع النصوص القرآنية التي تأمر بالحكم بما أنزل الله وتنهى عن اتباع الهوى وقد أشرنا إليها قبل قليل.

وأما أساس مشروعيته في السُّنّة فما «روي أن الرسول بعث علياً وهو شاب إلى اليمن ليقضي فيهم وضرب على صدره وقال: اللهم اهد قلبه وسدد لسانه. وقال له: إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع كلام الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء. ويروى أنه قد عرضت عليه قضية فقال: أقضي بينكم فإن رضيتم فهو القضاء، وإلا حجزت بعضكم من بعض حتى تأتوا رسول الله ليقضي بينكم، فلما قضى بينهم أبوا أن يتراضوا وأتوا الرسول أيام الحج ـ وهو عند مقام إبراهيم ـ وقصوا عليه ما حدث فأجاز قضاء علي وقال: هو ما قضى بينكم. وفي هذا ما يدل... على أن الطعن في الأحكام عُرف عندهم وعمل به فعلاً إذ ما حدث إنما هو أشبه باستئناف الحكم أمام سلطة

---

(٢٦) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٦١.

(٢٧) د. شوكت عليان: السلطة القضائية في الإسلام ص٣٧٢، وانظر أيضاً للدكتور صبحي المحمصاني: القضاء عند الماوردي ص٤٥، ٤٦ (المرجع السابق).

(٢٨) ابن حزم: المحلى جـ١٠ ص٥٩.

(٢٩) الإمام القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٧٥.

أعلى ممن أصدر الحكم فتنظر الدعوى من جديد وينقض الحكم أو يعدل أو يؤيد»[٣٠].

وفي دستور القضاء الذي كتبه عمر إلى قاضيه أبي موسى الأشعري مثل هذا المعنى إذ يقول: «ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل»[٣١].

وكان تنظيم القضاء في الإسلام قد اتسع لاستحداث وظيفة قضائية جديدة هي وظيفة قاضي القضاة الذي كان له أن يراقب أحوال القضاة وينظر في الأقضية أو الأحكام الصادرة عنهم إضافة إلى مراقبة أخبارهم وسيرتهم، وباختصار فهو الذي يمثل ولاية القضاء عموماً وله الهيمنة والإشراف على سلطة القضاء من الناحية الإدارية والموضوعية أو الفنية، وكان أبو يوسف صاحب أبي حنيفة أول مَنْ تبوأ هذا المركز وسمي قاضي القضاة.

ذلك أن الأحكام القضائية وإن كان الأصل فيها أن تكون حاسمة للنزاع وأن تكون لها حجيتها وقوتها ويلتزم بها طرفا النزاع إلّا أنه لما كان هناك احتمال خطأ القاضي في حكمه ومجانبته الحق في اجتهاده جاز لقاضي القضاة أو مَنْ يستخلفه عنه أن ينظر في أحكام قضاته ويرد منها ما يحتاج إلى الرد ويعدل ما يحتاج إلى التعديل، وإن كانت صحيحة أبقى الحكم على ما هو عليه. ويدلنا على أن الفقهاء عرفوا طرق الطعون ما نصوا عليه من أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض وذلك إذا وقع على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي إلا إذا كان لهذا الحكم دليل معارض راجح، وقالوا أيضاً إن الحكم إذا طعن فيه أحد المتخاصمين لدى قاض آخر فظهر له فيه خطأ بيِّن وثبت ذلك عنده فإنه يرده ويفسخه ويبين الوجه الذي بنى عليه حكمه[٣٢].

ومن كل ما تقدم يتضح أن القضاء الإسلامي تمتد رقابته وبصورة قوية وفعّالة إلى أعمال السلطة القضائية، وإن أي قضاء يجانب ما تقرره الشريعة الإسلامية أو القانون الإسلامي

---

(٣٠) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٢٢ و٢٣.

(٣١) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٣٢، وانظر نص كتاب عمر كاملاً في الأحكام السلطانية للماوردي ص٦٨ والمقدمة لابن خلدون ص٢٢٥ والوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٣٢٧ للأستاذ محمد حميدالله.

(٣٢) انظر مثل هذه المعاني في كتاب القضاء في الإسلام ص٥٨ للأستاذ محمد سلام مدكور.

فيغمط حقوق الأفراد أو حرياتهم فإنه لا يستقر ويفسخ، لأن الظلم لا يجوز إقراره والخطأ لا يجوز إمضاؤه والحق قديم لا يبطله شيء ولا استقرار في قضاء الإسلام إلاّ للعدل والحق الذي هو غاية القضاء.

والآن وقد انتهينا من الكلام على رقابة القضاء العادي على أعمال السلطات العامة ننتقل إلى الكلام على نوع آخر من القضاء نشأ في الإسلام لغرض أساسي هو إخضاع ذوي القوة والسلطة والنفوذ في الإدارة وغيرها للقانون الإسلامي وهو قضاء المظالم.

المطلب الثاني

رقابة قضاء المظالم على أعمال السلطات العامة

قد ذكرنا أنه نشأ إلى جانب القضاء العادي في الإسلام قضاء آخر هو قضاء المظالم، الغرض الأساس منه إخضاع السلطات العامة للقانون الإسلامي وكذلك إخضاع أصحاب القوة والنفوذ من الأفراد له.

فالسبب الأصيل لنشأة هذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون، لهذا فإن نظام المظالم في الدولة الإسلامية قريب الشبه إلى حد كبير من نظام القضاء الإداري بمدلوله الحديث[٣٣].

وولاية المظالم «هي سلطة قضائية أعلى من سلطة القاضي والمحتسب فهي تنظر من المنازعات ما لا ينظره القاضي بل هي تنظر ظلامة الناس منه فهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وهي في أصل وضعها داخلة في القضاء... وينظر فيها ظلامات الناس من الولاة والجباة والحكام أو من أبناء الخلفاء أو الأمراء أو القضاة»[٣٤].

ويعرف الماوردي وأبو يعلى نظام المظالم بأنه: «قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[٣٥] أو هي على ما يعرفها ابن خلدون: «وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علوّ يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي»[٣٦].

---

(٣٣) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٥٥.

(٣٤) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص١٤١.

(٣٥) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٧٧ وأبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٥٨.

(٣٦) ابن خلدون: المقدمة ص٢٤٦.

فنظر المظالم إذن نوع من القضاء الممتزج بالقوة والسطوة ابتكره النظام الإسلامي لكي يبسط سلطان القانون على كبار أصحاب النفوذ ورجال الدولة من ولاة وغيرهم ويخضعهم جميعاً للقانون.

وقد اشترط الفقهاء فيمن يلي هذه الوظيفة شروطاً تمكنه من أخذ الحق من الظالم كائناً من كان ومهما كانت قوته ودرجة نفوذه وسلطته في الدولة وفي ذلك تطويع الإدارة وغيرها للخضوع للقانون الإسلامي ورد الحقوق إلى أصحابها، فقالوا في شروطه: «أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة فاحتاج إلى الجمع بين صفتي الفريقين»[٣٧].

ونظرة واحدة إلى تشكيل ديوان المظالم الذي انتهى إليه تطور هذا النظام ترينا أنه مؤلف فعلاً بشكل يؤدي إلى تمكين ناظر المظالم من أداء وظيفته في إخضاع الجميع للقانون الإسلامي وفي ذلك يقول الفقهاء: «ويستكمل مجلس نظره بحضور خمسة أصناف لا يستغني عنهم ولا ينتظم نظره إلّا بهم: أحدهم: الحماة والأعوان لجذب القوي وتقويم الجريء، الثاني: القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق، والثالث: الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عمّا اشتبه، الرابع: الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجه لهم أو عليهم من الحقوق، الخامس: الشهود ليشهدهم على ما أوجبه عليهم من حق وإمضاه من حكم»[٣٨].

على أن اختصاصات ناظر المظالم بعضها يحتاج إلى دعوى يرفعها متظلم وبعضها لا يحتاج إلى ذلك «فيمكن اعتبارها متعلقة بالنظام العام وفقاً للاصطلاحات المعاصرة»[٣٩].

ولا يهمنا في هذا البحث استعراض كافة اختصاصات ناظر المظالم وإنما يهمنا ما يتعلق من اختصاصاته بالرقابة على أعمال السلطات العامة وإخضاعها للقانون الإسلامي وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم من اعتداء السلطات العامة عليها وأهم هذه الاختصاصات هي[٤٠]:

---

(٣٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٧٦ وأبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٥٨.
(٣٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٧٦ وأبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٦٠.
(٣٩) د. سليمان الطماوي في كتابه عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٤٩.
(٤٠) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٦١ وما بعدها.

أولاً ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية، فيتصفح عن أحوالهم، ليقويهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا ويستبدل بهم إن لم ينصفوا.

ثانياً ـ جور العمال فيما يجبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة فيحمل الناس عليها وينظر فيما استزادوه فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه.

ثالثاً ـ كتّاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على بيوت الأموال فيما يستوفونه ويوفونه فيتصفح أحوالهم فيما وكل إليهم من زيادة أو نقصان.

رابعاً ـ تظلم المسترزقة (الموظفين) من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم وإجحاف النظار بهم فيرجع إلى ديوانه في فرض العطاء العادل فيجريه عليهم، وينظر فيما نقصوه أو منعوه من قبل فإن أخذه ولاة أمورهم استرجعه لهم وإن لم يأخذوه قضاهم من بيت المال.

خامساً ـ رد الغصوب، وهي ضربان: أحدهما غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها تعدياً على أهلها فإن علم بها والي المظالم عند تصفح الأمور أمر برده قبل التظلم إليه وإن لم يعلم به فهو موقوف على تظلم أربابه... والضرب الثاني ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف المالكين بالقهر والغلبة فهو موقوف على تظلم أربابه... ويجوز له أن يحكم عليه بعلمه على اختلاف فيه.

سادساً ـ مشارفة الوقوف وهي ضربان: عامة وخاصة. أما العامة فيبدأ بتصفحها وإن لم يكن فيها متظلم ليجريها على سبلها ويمضيها على شروط واقفيها... وأما الوقوف الخاصة فإن نظره فيها موقوف على تظلم أهلها عند التنازع فيها.

سابعاً ـ تنفيذ ما وقف من أعمال القضاة لضعفهم عن إنفاذه وعجزهم عن المحكوم عليه لتعزّزه وقوة يده أو لعلو قدره وعظم خطره فيكون ناظر المظالم أقوى يداً وأنفذ أمراً فينفذ الحكم على مَنْ توجه عليه بانتزاع ما في يده أو بإلزامه الخروج مما في ذمته.

ثامناً ـ النظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسبة من المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه والتعدي في طريق عجز عن منعه والتحيّف في حق لم يقدر على ردعه فيأخذهم بحق الله تعالى في جميعه ويأمر بحملهم على موجبه.

تاسعاً ـ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه ولا يجوز أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة».

وبالرجوع إلى هذه الاختصاصات التي لناظر المظالم يتضح أن سلطاته واسعة جداً، والغرض منها الرقابة على أعمال الإدارة من ولاة وعمّال وغيرهم ومنع أي اعتداء منها على حقوق الأفراد وحرياتهم من جهة، وإنصاف موظفي الإدارة تجاه الإدارة نفسها من جهة ثانية، وتنفيذ الأحكام القضائية الصادرة لحماية حقوق الناس من جهة ثالثة، وهي اختصاصات بجملتها تستهدف خضوع الدولة للقانون الإسلامي وتضمن مبدأ المشروعية.

والآن وقد انتهينا من البحث في رقابة القضاء بوجه عام، القضاء العادي، وقضاء المظالم، على أعمال السلطات العامة يحسن أن نتم البحث ببيان الضمانات التي احتواها النظام الإسلامي لضمان نزاهة القضاء في رقابته لأعمال السلطات العامة، وهي موضوع المبحث القادم.

المبحث الثاني

ضمانات نزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة

لا بد للقضاء إذا أريد أن تكون له رقابة فعّالة ومنتجة على أعمال السلطات العامة من ضمانات تمكنه من القيام بهذه المهمة، وقد احتوى النظام الإسلامي ضمانات متعددة تكفل قيام السلطة القضائية برقابة فعّالة منتجة تسهم في إرساء مبدأ المشروعية وتؤدي إلى خضوع الدولة للقانون، وتتركز هذه الضمانات على ما أرى فيما يأتي:

١ـ استقلال القضاء والمركز القانوني للقاضي.
٢ـ أسس اختيار القضاة أو شروط القاضي.
٣ـ مرجع القاضي في القضاء والقواعد التي يلتزمها.
٤ـ تقرير مسؤولية القاضي إذا خرج عن أحكام القانون الإسلامي.
٥ـ حماية القاضي من العزل إلّا لأسباب معينة.

وسنبحث هذه الضمانات في خمسة مطالب متتالية:

المطلب الأول

استقلال القضاء والمركز القانوني للقاضي

عند البحث في المركز القانوني للقاضي الإسلامي نرى أن مركزه يمكّنه تمكيناً كاملاً من الاستقلال في عمله بحيث ينعدم كل سلطان عليه سوى سلطان الحق والعدل الذي تضمنه التشريع الإسلامي.

والعلماء ليسوا على اتفاق في المركز القانوني للقاضي إذ يرى بعضهم أن مركز القاضي هو مركز النائب عن الأمة ويوضح بعضهم ذلك فيقول: «ولو مات أو خلع السلطان أو نائبه الذي ولى القاضي فإنه لا ينعزل ولا يحتاج إلى تعيين جديد لأنه في الواقع إنما يستمد ولايته

القضائية من الولاية العامة الحاصلة لولي الأمر بتولية الأمة له فهو في الحقيقة وكيل عن الأمة ويحكم باسمها وليس وكيلاً عن السلطان ذاته»(٤١).

ويؤيد هذا الاتجاه آخرون بقولهم: «الإمام هو الذي يولي القضاة بصفته نائباً عن الأمة وله الإشراف عليهم وعزلهم بهذه الصفة ولا يعتبر القضاة بمجرد تعيينهم نواباً عن الإمام وإنما يعتبرون نواباً عن الأمة ولذلك لا يعزلون عن عملهم بموت الإمام أو عزله، كما أن الإمام لا يملك عزلهم لغير سبب يوجب العزل، وعلى هذا يعتبر القضاة سلطة مستقلة مصدرها الأمة وإذا كان الإشراف على هذه السلطة للإمام فإنما يشرف عليها بصفته نائباً عن الأمة»(٤٢).

بينما يرى آخرون من المتمرسين في الفقه الدستوري الإسلامي أن القاضي هو نائب عن الله عز وجل في تطبيق شرعه على عباده «لأن القاضي من وظيفته تنفيذ القانون الإلهي في عباده فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل فليس الخليفة في مجلسه إلا كرجل من الرجال إذ ليس لأحد أن يستثنى من الحضور في مجلس الحكم لأجل شرفه أو شرف أسرته أو لأجل ما عهد إليه من المناصب الرفيعة»(٤٣).

وسواء أقلنا بنيابة القاضي عن الأمة، أو عن الله عز وجل، فإن النتيجة المترتبة على ذلك أن السلطة التنفيذية ليس لها أي سلطان على القاضي في قضائه فهو مستقل في عمله نتيجة لمركزه هذا وله أن يحاكم أعضاء السلطة التنفيذية أنفسهم بما له من نيابة عن الأمة أو بما له من نيابة عن الله عز وجل في تطبيق شرعه على عباده.

وإذا كان القضاء الإسلامي قابلاً حتى في صدر الإسلام للارتباط العضوي بالسلطة التنفيذية من جهة أن الخليفة كان يباشر القضاء بنفسه في صدر الإسلام بما يجعل ولاية القضاء مندرجة تحت ولاية الخلافة كما يقول ابن خلدون(٤٤)، وأن الفقهاء «لم يروا غضاضة

---

(٤١) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٤٦.

(٤٢) الأستاذ عبدالقادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٨٩.

(٤٣) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية ص٥٧.

(٤٤) ابن خلدون: المقدمة ص٢٢٠ إذ يقول: «وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلاّ أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسُنّة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم وأول مَنْ دفعه إلى غيره وفوض فيه عمر رضي

في أن يجمع القاضي إلى جوار القضاء وظائف تنفيذية لا علاقة لها بالقضاء إطلاقاً مثل قيادة الجيوش وغيرها. . . ولكن إدماج السلطة القضائية ـ من الناحية العضوية ـ في السلطة التنفيذية لم يكن له أي مساس باستقلال القضاة في مباشرة وظائفهم بل إنه يتبين عند التدقيق أن استقلال القاضي في ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها في الدولة الحديثة نظراً لموقف كل من رجال الإدارة والقاضي في مواجهة التشريع الإسلامي»[٤٥] وذلك لأنهم جميعاً ملزمون بتطبيق التشريع الإسلامي.

ذلك أن القاضي حينما يستنبط الأحكام لتطبيقها على النزاعات المعروضة عليه فإنما يقوم بهذا العمل بصفته مجتهداً يتلمس الحكم الشرعي للواقعة المطروحة أمامه وهو في عمله هذا مستقل استقلالاً كاملاً رغم تبعيته للسلطة التنفيذية فلم يكن لهذه التبعية العضوية أثر في استقلال النشاط القضائي أو الوظيفة القضائية.

فالقضاء إذن «كان بمنأى عن تدخل الخليفة رغم إنه هو الذي كان يعين القضاة وكان يمكن مساءلة الخليفة أمام القضاء شأنه في ذلك شأن الأفراد العاديين تماماً ولم يسجل التاريخ حالة واحدة تدخل فيها أحد الخلفاء أو عمّاله في أعمال القضاء»[٤٦].

= الله عنه فولى أبا الدرداء معه في المدينة وولى شريحاً بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة».

(٤٥) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص٣٦٣ وانظر أيضاً نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة ص٣٩٠ للدكتور محمود حلمي.

(٤٦) الديمقراطية الإسلامية ص٤٥ـ ٤٦ للدكتور عثمان خليل. والواقع أن التاريخ الإسلامي إذا لم يكن قد سجل حالة واحدة تدخل فيها أحد الخلفاء أو عماله في أعمال القضاء فإنه قد سجل (محاولات) للتدخل انتهت إلى الفشل الذريع وكان نتيجتها ترسيخ مبدأ استقلال القضاء وعلو المبدأ على تلك المحاولات وقد رأينا أن نسجل بعضها هنا في الهامش نظراً لأهمية المعنى الذي تنطوي عليه:

١ـ كان القاضي نصر بن ظريف اليحصبي قد ولي القضاء زمناً طويلاً في الأندلس وكان مثلاً في العدل والحق وكان من مواقفه المشرفة في ترسيخ مبدأ استقلال القضاء تجاه محاولات التدخل فيه قضية (حبيب القرشي) الذي دخل على الأمير عبدالرحمن بن معاوية وشكا إليه القاضي نصراً وقال: إنه يريد أن يسجل عليه في ضيعة قيم فيها وادعي عليه الاغتصاب لها، ولاذ بالأمير من إسراع القاضي إلى الحكم من غير تثبت. فأرسل الأمير إلى القاضي وحكمه في حبيب وطلب منه عدم العجلة عليه فخرج ابن ظريف من يومه وعمل بضد ما أراد الأمير وأنفذ الحكم، وبلغ الخبر حبيباً فدخل إلى الأمير متقداً غيظاً فذكر له ما عمله القاضي ووصفه بالاستخفاف بأمره والنقض له فغضب الأمير على القاضي واستحضره فقال له: مَنْ أمرك

وفي ذلك يقول الأستاذ أبـو الأعلى المودودي: «والقضاة وإن كان الخليفة هو الذي

على أن تنفذ حكماً وقد أمرتك بتأخيره والإناءة به؟ فقال: أمرني به رسول الله ﷺ فإنما بعثه الله بالحق ليقضي به على القريب والبعيد والشريف والدنيء. وأنت أيها الأمير ما الذي حملك على أن تتحامل لبعض رعيتك على بعض وأنت تجد مندوحة في أن ترضي من مالك من تعنى به وتمد الحق لأجله؟؟ فقال له الأمير: جزاك الله يا بن ظريف خيراً. وخرج القاضي فدعا بالقوم الذي صارت الضيعة إليهم بالاستحقاق وكلمهم فوجدهم راضين ببيعها أن أجزل لهم الثمن فعقد فيها البيع معهم وصارت إلى حبيب فكان بعد ذلك يقول: جزى الله ابن ظريف عنا خيراً كانت بيدي ضيعة حرام فجعلها حلالاً (انظر كتاب تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن النباهي ص٤٤).

٢ـ ومن المحاولات الفاشلة للتدخل في استقلال القضاء والتي انتهت بمزيد من تأكيد استقلاله في وظيفته محاولة تدخل الأمير الحكم بن هشام في الأندلس فقد أورد صاحب كتاب تاريخ قضاة الأندلس: «إن العباس بن عبدالملك المرداني اغتصب رجلاً من أهل جيان ضيعته، فبينما هو ينازعه فيها هلك الرجل وترك أيتاماً صغاراً فلما ترعرعوا وسمعوا بعدل القاضي (مصعب بن عمران) قدموا قرطبة حيث يقيم القاضي، وأنهوا إليه مظلمتهم بالعباس وأثبتوا ما وجب إثباته فبعث القاضي إلى العباس وأعلمه بما دفعه إليه الأيتام وعرفه بالشهود عليه وأعذر إليه فيهم ـ أي أنذره بهم ـ وأباح له المدافع (أي الدفاع عن نفسه) وضرب له الآجال. فلما انصرمت ولم يأت العباس بشيء أعلمه القاضي أنه سينفذ الحكم عليه ففزع العباس إلى الأمير الحكم بن هشام وسأله أن يوصي القاضي بالتخلي عن النظر في قضيته ليكون هو (أي الأمير) الناظر فيها. فأوصل إليه الأمير ذلك مع رسول له من أكبر فتيانه فلما أدى الوصية إليه اشتدت عليه وقال: إن القوم قد أثبتوا حقهم ولزمهم في ذلك عناء طويل ونصب شديد لبعد مكانهم وضعف حالتهم وفي هذا على الأمير ـ أعزه الله ـ ما فيه فلست أتخلى عن النظر وإنفاذ الحكم لوجهه فليفعل الأمير بعده ما يراه صواباً من رأيه. فرجع الرسول إلى الأمير بجوابه فوجم منه وجعل العباس يغريه بمصعب ويقول: قد أعلمت الأمير بشدة استخفافه أو غلظة في نفسه، وتقديره أن الحكم له ولا حكم للأمير عليه، فأعاد الأمير الرسول بقوله: لا بد لك من أن تكف عن النظر في هذه القضية لأكون أنا الناظر فيها. فلما جاء الرسول بعزم الأمير أمره بالقعود ثم أخذ قرطاساً فسواه وعقد فيه حكمه للقوم بالضيعة ثم أنفذه لوقته بالإشهاد عليه ثم قال للرسول: «اذهب إلى الأمير ـ أصلحه الله ـ فأعلمه أني قد أنفذت ما لزمني إنفاذه من الحق خوف الحادثة على نفس (أي خوف المـوت والحساب في الآخرة) ورهبة السؤال عنه وإن شاء نفذه فذلك له يتقلد منه ما شاء فذهب الرسول مغضباً وحرّف كلام القاضي وقال إنه قال: قد حكمت بالعدل فلينقضه الأمير إن قدر. فاستشاط غيظاً وأطرق ملياً والعباس يهيج غضبه ثم رفع رأسه وقال للعباس: اربع على ضلعك فما أشقاه من جرى عليه قلم القاضي فقف عند أمره فإنه أشبه بنا وأولى بك. وبقي على حسن رأيه في القاضي ولم يعارضه» وكلمة اربع على ضلعك معناها إنك ضعيف فابتعد عمّا لا تطيقه أو الزم أمرك وشأنك (انظر كتاب تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن النباهي ص٤٧).

يتولى تعيينهم إلا أنه لم يكن من حقه إذا عين القاضي وولاه منصبه أن يحاول التدخل في قضائه بل إذا كان لرجل من الرجال دعوى على الخليفة من حيث منزلته الشخصية أو باعتباره رئيساً للهيئة التنفيذية لم يكن يجد - أي الخليفة - بداً من الحضور أمام القاضي كعامة المواطنين»[47].

ويبرز آدم ميتز في كتابه الحضارة الإسلامية المركز العالي الذي تبوأته السلطة القضائية في تاريخ الإسلام فيقول: «ومما يدل على رهبة منصب القضاء في ذلك العهد - أي العباسي - أننا نجد الأمراء والوزراء كثيراً ما يساقون إلى السجن ولا يحكى مثل ذلك إلا عن قليل من القضاة»[48].

وهكذا كان القضاة في أحكامهم لا تؤثر عليهم ميول الحاكم بل كانت كلمتهم نافذة حتى على الولاة أنفسهم[49].

فالقضاء إذن كان مستقلاً تمام الاستقلال في ممارسة نشاطه، مستقلاً في أحكامه، يحكم بما يمليه عليه القانون الإسلامي بعيداً عن التأثر أو الخضوع لميول الحكام وأهوائهم فإن حاول أحد من هؤلاء التدخل في حكمه رفض ذلك بإصرار حتى ولو أدى ذلك لأن يقدم استعفاءه.

ولكن الاندماج في السلطة - من الناحية العضوية - قد يبدو لنا الآن، خطراً جسيماً على الحريات وسيفاً مسلطاً على مبدأ الشرعية واحترام النظم، إلاّ أنه لم يمثل في حينه خطراً

---

(٤٧) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص٢٧٠.

(٤٨) الأستاذ آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص٣٥٨ وانظر أيضاً في أهمية مركز القضاء في ذلك العهد وما سبقه كتاب النظم الإسلامية ص٣٤٥ للدكتور حسن إبراهيم حسن.

(٤٩) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٣٠ ويوضح هذا المعنى بصورة أكثر في موضع آخر فيقول: «وتعيين الحاكم العام أو نائبه مَنْ تتوافر فيه الأهلية والصلاحية في وظيفة القضاء لم تمنع القاضي من جواز نظر الخصومات التي يكون السلطان أو نائبه طرفاً فيها وأن يحكم له أو عليه حسبما تقتضيه العدالة ونتيجة الإثبات. فهذا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب قد خاصمه أحد اليهود عند القاضي شريح المولى من قبله وهذا هارون الرشيد قد خاصمه أحد المسيحيين عند القاضي أبي يوسف المولى من قبله وقد حكم القاضيان على الخليفتين إذ كان الحق مع خصميهما» (القضاء في الإسلام ص٤٤) ثم عقب على ذلك الأستاذ مدكور بقوله: «والذي نعتقده أن الحق كان معروفاً لهما وأنهما تعمدا ذلك ليختبرا قوة القضاة في الحق ولو كان في جانب ذمي وضد الخليفة وليكون ذلك سُنّة من بعد».

حقيقياً ولم يكن أمراً خارجاً عن نطاق المألوف أو عن دائرة المعقول وليس أدل على ذلك من أن النظام القضائي الإسلامي ثبت تلك الحقبة الطويلة يقدم للمتقاضين العدالة في أرفع درجاتها(٥٠).

ومع استقلال القضاء التام في نشاطه القضائي حتى عند ارتباطه العضوي أو اندماجه أحياناً بالسلطة التنفيذية فإن نظرية الإسلام القضائية قد اتسعت لتتضمن فكرة القاضي المتخصص المستقل حتى عضوياً عن السلطة التنفيذية عندما ولي في القضاء أشخاص لا وظيفة لهم سواه وجعل في أعلاهم قاضي القضاة ـ وهو قاض أيضاً ـ ليدبر شؤونهم وينظر في أحكامهم ويتصرف في تعيين ذوي الكفاءة منهم وعزل مَنْ شذ عن تحقيق العدل الذي جاء به الشرع.

وهكذا عرف الإسلام استقلال القضاء في نشاطه القضائي أو وظيفته القضائية أولاً، ثم عرف أيضاً استقلاله العضوي عن السلطة التنفيذية ثانياً. وبذلك سبق الفكر العالمي بأجمعه بما في ذلك النظريات الحديثة إلى تقرير مبدأ استقلال القضاء.

المطلب الثاني
أُسس اختيار القضاة أو شروط القاضي

لا يمكن للقضاء أن ينتج رقابة فعّالة على أعمال السلطات العامة ما لم يكن أشخاصه على درجة عظيمة من النزاهة والمؤهلات التي تجعلهم يدورون مع الحق حيثما دار ويقولون كلمة الحق في مواجهة جميع السلطات، لا يحابون الحكام ولا يتأثرون بميولهم، لا يحابون صديقاً أو قريباً، ولا يظلمون عدواً أو بعيداً، لا يعرفون إلاّ الحق ولا يميلون لغير العدل. وليس كل أحد بقادر على أن يكون بهذه الأوصاف فلا بد من شروط للقاضي وأُسس معينة في اختياره لضمان عدله وحياده وانتصافه للأفراد في حقوقهم وحرياتهم تجاه السلطات العامة.

ومن هنا تكلم الفقهاء على الشروط اللازم توافرها في القاضي وبينوا أُسس اختياره للقضاء.

فقال ابن تيمية: «ويقدم في ولاية القضاء الأعلم والأورع والأكفأ»(٥١).

---

(٥٠) د. عبدالفتاح حسن: مقالة بمجلة مجلس الدولة ١٩٦٠، ص٣٥٨.

(٥١) ابن تيمية: السياسة الشرعية ص١٩.

وقال الإمام القرافي: «ويقدم في القضاء مَنْ هو أعرف بالأحكام الشرعية، وأشد تفطناً لحجاج الخصوم وخدعهم وهو معنى قوله ﷺ: (أقضاكم علي).. وإن الأسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض فيكون الأفضل مَنْ حاز أكثرها وأفضلها»(٥٢).

وقال فقهاء الأحناف: «وينبغي للمقلد أن يختار مَنْ هو الأقدر والأولى لقوله عليه الصلاة والسلام: مَنْ قلّد إنساناً عملاً وفي رعيته مَنْ هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين»(٥٣).

وفي وصية الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه في مصر يوصيه بخصوص اختيار القضاة فيقول: «ثم تخير للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور وأحرصهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء»(٥٤).

وكثيراً ما كانت حدة الذكاء وشدة الفطنة أو الصرامة في الحق وعدم المحاباة سبباً لاختيار الخلفاء لقضاتهم فضلاً عن توفر الشروط فيهم(٥٥).

---

(٥٢) القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٣٧.

(٥٣) الميرغيناني الحنفي: الهداية جـ٣ ص١٠١.

(٥٤) نهج البلاغة جـ٢ ص٩٧.

(٥٥) من ذلك اختيار عمر بن الخطاب لشريح قاضياً، فقد روي عن الشعبي قال: أخذ عمر رضي الله عنه فرساً من رجل على سوم فحمل عليه فعطب فخاصم الرجل عمر فقال: اجعل بيني وبينك رجلاً فقال الرجل: إني أرضى بشريح العراقي، فقال شريح: أخذته صحيحاً سليماً فأنت له ضامن حتى ترده صحيحاً سليماً، قال الشعبي: فكأنه أعجبه فعينه قاضياً. (تاريخ القضاء في الإسلام للشيخ عرنوس ص٣١).

ومن ذلك أيضاً ما روي عن الشعبي أن كعب بن سور كان جالساً عند عمر بن الخطاب فجاءت امرأة فقالت: يا أمير المؤمنين: ما رأيت رجلاً قط أفضل من زوجي إنه ليبيت ليله قائماً ويظل نهاره صائماً في اليوم الحار ما يفطر، فاستغفر لها وأثنى عليها وقال: مثلك أثنى الخير واستحيت المرأة فقامت راجعة فقال كعب: يا أمير المؤمنين، هلا أعديت المرأة على زوجها إذ جاءتك تستعديك؟ قال: أو ذاك أرادت؟ قال: نعم فردت، فقال: لا بأس بالحق إن تقوليه، إن هذا زعم أنك جئت تشتكين زوجك أنه يجتنب فراشك، قالت: أجل إني امرأة شابة وإني اتتبع ما يتتبع النساء، فأرسل إلى زوجها فجاءه. فقال لكعب: اقض بينهما

والأصل أن يعين القاضي الإمام أو نائبه[٥٦] بما له من نيابة عامة عن المسلمين. ولكن يجوز أن يعقد ذوو الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم استكمل شروط القضاء وهذا حيث لا يمكنهم الرجوع إلى الإمام في ذلك، وفي هذا يقول صاحب تبصرة الحكام: «تنعقد ولاية القضاء بأحد أمرين: عقد أمير المؤمنين أو أحد أمرائه الذين جعل لهم العقد في مثل هذا، أو عقد ذوي الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك»[٥٧] وأضاف الماوردي أن هذا جائز أيضاً فقال: «إذا خلا العصر من إمام ولم يرج قريباً تجديد إمام، ولم يمكن التحاكم إلى قاض قريب جاز لأهل البلد أن يقلدوا القضاء أحدهم وإذا قلده بعض أهل الاختيار وظهر من باقيهم الرضا والسكوت وعدم الاختلاف صح التقليد»[٥٨].

ومن ملاحظة الشروط التي اشترطها جمهور الفقهاء في القاضي والتي سنذكرها هنا يتبين أن بعضها يمثل أعلى درجة من المؤهلات التي تمكن صاحبها أن يقول كلمة الحق في مواجهة الجميع بما في ذلك السلطات العامة.

ففضلاً عن اشتراطهم فيه أن يكون رجلاً، مسلماً، حراً، سليم السمع والبصر على خلاف بينهم في بعض هذه الشروط[٥٩] فقد اشترطوا فيه أيضاً ما يأتي:

أولاً ـ العقل: لا خلاف بين الفقهاء في أن العقل شرط لصحة تولية القاضي وصحة قضائه وليس المقصود هنا أدنى العقل بل كماله ونضجه بما يؤدي إلى تمييز الحق من الباطل إذا دقت أو اشتبهت الأمور وفي ذلك يقول الماوردي: «ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق

=فإنك فهمت من أمرهما ما لم أفهمه فقال كعب: أمير المؤمنين أحق أن يقضي بينهما فقال عزمت عليك لتقضين بينهما قال: فإني أرى كأنها امرأة عليها ثلاث نسوة وهي رابعتهن فأقضي له بثلاثة أيام ولياليهن يتعبد فيهن ولها يوم وليلة. فقال عمر: والله ما رأيك الأول بأعجب من الآخر، اذهب فأنت قاض على أهل البصرة (أخبار القضاة لوكيع جـ١ ص٢٧٥ والطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص٢٤).

(٥٦) تبصرة الحكام جـ١ ص٧٧، معين الحكام ص٣١ والمهذب ج٢ ص٣٠٨ وكشاف القناع جـ٦ ص٢٨٨.

(٥٧) تبصرة الحكام جـ١ ص٢١.

(٥٨) د. صبحي المحمصاني: القضاء عند الماوردي (المرجع السابق) ص٢١ نقلاً عن الماوردي ص٦٤.

(٥٩) انظر تفصيل هذه الشروط واختلاف الفقهاء فيها كتاب السلطة القضائية في الإسلام ص٧٨ إلى ١٠٠ للدكتور شوكت عليان.

به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية بل أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل»[٦٠]. فلا بد أن يبلغ من كمال العقل ونضجه درجة عالية تمكنه من أن يعالج مشكلات الأمور والقضاء بالحكمة والروية والعدل فيما يعرض عليه[٦١].

ثانياً ـ العلم: وهو أن يكون قد بلغ من العلم منزلة الاجتهاد وهو قول جمهور الفقهاء[٦٢] وقد أوضح الإمام أبو يعلى ذلك فقال: «وأما العلم فلا بد أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية، ومعرفتها تقف على معرفة أصول أربعة: أحدها: المعرفة من كتاب الله بما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعموماً وخصوصاً، ومجملاً ومفسراً، الثاني: علمه بسُنّة رسول الله ﷺ الثابتة من أفعاله وأقواله وطرق مجيئها عن التواتر والآحاد والصحة والفساد وما كان على سبب أو إطلاق. الثالث: علمه بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع، ويجتهد رأيه مع الاختلاف. الرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها»[٦٣]. ولا شك أن مثل هذه الدرجة من العلم تمكن القاضي من الرقابة الكاملة على أية مخالفة أو اعتداء على القانون الإسلامي تقوم به السلطات العامة وتمكنه من حماية مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

ثالثاً ـ العدالة: ويراد بها أن يكون من يلي القضاء على درجة عالية من الأمانة والعفة والنزاهة والمروءة، لا يقول إلّا حقاً ولا ينطق إلا صدقاً، بعيداً عن المحارم، معروفاً بالتقوى وخشية الله ومراقبته، لديه من وازع الدين في ضميره ما يظهر الحق على لسانه. وقد أوضح المقصود بالعدالة الإمام الماوردي فقال: «والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه»[٦٤].

---

(٦٠) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٦٥.

(٦١) الشوكاني: نيل الأوطار جـ٨ ص٢٦٥.

(٦٢) ذهب إلى ذلك الشافعية والحنابلة وأهل الظاهر والشيعة (انظر كتاب: السلطة القضائية في الإسلام ص٩٦ للدكتور شوكت عليان).

(٦٣) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٤٥.

(٦٤) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٦٢.

ولا شك أن رسالة التشريع لا تكتمل إلاّ برسالة القضاء وليست رسالة القضاء إلا بأشخاص القضاة فإن كنا أمام قضاة تربت نفوسهم على معاني الصدق والمروءة وامتلأت ضمائرهم بحب الحق والسعي إليه وخشوا الوقوع في الظلم خشيتهم عذاب الله وحرصوا على حقوق الناس حرصهم على حقوق أنفسهم أو يزيد، استطاع القضاء أن يؤدي رسالته في حفظ الحقوق والحريات بتطبيق أحكام الشرع وإرساء مبدأ المشروعية وإخضاع جميع السلطات للقانون الإسلامي غير خائف في الله لومة لائم أو قوة ظالم، والقضاة المسلمون - بهذه العدالة التي هي شرط توليتهم - استطاعوا أن يقدموا للمتقاضين العدالة بأرفع درجاتها وإن كان أحد طرفي الخصومة فقيراً معدماً أو ذمياً كافراً وفي الطرف الثاني رئيس الدولة الإسلامية، مما تصلح أن تكون أمثلة فريدة في التاريخ.

وهكذا فإن أسس اختيار القضاة أو الشروط اللازمة لتوليتهم القضاء في النظام الإسلامي تشكل ضمانة لنزاهة القضاء في ممارسة وظيفته في الرقابة على أعمال السلطات العامة بما يؤدي إلى خضوع الدولة للقانون وإرساء نظام الدولة القانونية.

المطلب الثالث

مرجع القاضي في القضاء والقواعد التي يلتزمها

إذا كان غرض القاضي في الإسلام تطبيق الأحكام الشرعية على المنازعات المعروضة أمامه وإن تعلقت بالسلطات العامة، فإن مرجع القاضي في قضائه هي المصادر التي توجد فيها تلك الأحكام الشرعية التي تمثل القانون الإسلامي، فعليه إذن أن يرجع إلى الكتاب والسُنّة والإجماع فإن لم يجد ما يسعفه رجع إلى الاجتهاد لاستنباط الحكم الشرعي أو القانون الواجب التطبيق، يدل على صحة هذا المنهج في استنباط الأحكام حديث معاذ المشهور يوم أرسله النبي قاضياً إلى اليمن(٦٥). وفي حالة اجتهاد القاضي لاستنباط الحكم الواجب التطبيق فإن اجتهاده مقيد وفق قواعد الاجتهاد وأصوله بما يعصمه من الخطأ والعثار،

---

(٦٥) قال معاذ: «لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال لي: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قلت: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قلت: أقضي بسُنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سُنّة رسول الله؟ قلت: أجتهد برأي ولا آلو. فضرب رسول الله صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله (انظر سنن أبي داود جـ٣ ص٣٠٢ والترمذي جـ٦ ص٦٨ والدارمي ص٣٤ وطبقات ابن سعد جـ٢ ص٣٤٧).

وعلى ذلك «أجمع الإصوليون على اشتراط مرتبة الاجتهاد فيمن يشغل منصب القضاء»[٦٦].

وتقيد القاضي بما ذكرناه من مصادر الأحكام وقواعد الاجتهاد يجعل قضاء القاضي في الخصومات المعروضة أمامه في منأى عن ميله وهواه وإرادته الشخصية، فضلاً عن أن القضاء المستند في حكمه على أعمال سلطة من السلطات العامة إلى كتاب أو سُنّة أو إجماع يكون قضاءاً مطاعاً لا تجرؤ السلطات العامة على عدم الانصياع له.

ولكن عدم تقنين الفقه كان قد أدى إلى اختلاف اجتهادات القضاة في أحكامهم، ولذلك نرى أنه من الضروري إذا أُريد تطبيق الأحكام الشرعية أن يقوم مجلس الشورى الذي قلنا إن إحدى وظيفتيه وظيفة الاجتهاد والتقنين بالتعاون مع المجمع الفقهي الذي رجحنا تأليفه للاستفادة من طريق الاجتهاد الشوري وهو أفضل من الاجتهاد المنفرد للقاضي وهو ما فعلت قريباً منه الدولة العثمانية في آخر عهدها إذ قننت الفقه الحنفي في مجلة الأحكام العدلية التي كانت هي القانون الواجب الاتباع وقد برر العلماء الذين أشرفوا على ذلك ـ بحق ـ ذلك بقولهم في المادة ١٨٠١ منها أنه: «لو صدر أمر سلطاني بالعمل برأي مجتهد في مسألة لأن رأيه بالناس أرفق، ولمصلحة العصر أوفق فليس للحاكم أن يعمل برأي مجتهد آخر مناف لرأي ذلك المجتهد وإذا عمل فلا ينفذ حكمه»[٦٧].

ذلك هو مرجع القضاة في أحكامهم وهو بجملته يجعل القاضي يستند إلى قوة ما في الكتاب والسُنّة والإجماع وسموه وهيبته ليقضي ـ بعيداً عن الميل والهوى ـ على أية سلطة في الدولة تعتدي على حقوق الأفراد وحرياتهم أو تخرق مبدأ المشروعية عند ممارستها لأعمالها، وتطويعها للخضوع لأحكام القانون الإسلامي الذي يتضمن إضافة إلى صفته قانوناً ملزماً، صفة دينية تزيد في درجة إلزامه وخضوع الأفراد والسلطات العامة له.

وفضلاً عمّا استقر عليه القضاء الإسلامي من التزامه قواعد معينة في القضاء ورد بعضها في توجيهات الخلفاء لقضاتهم وتضمنتها أبواب القضاء في كتب الفقه الإسلامي من تسوية بين الخصوم، تسوية لا مكان فيها لطمع ذي السلطة في حيف القاضي ولا يأس الضعيف من عدله، ومن بعد عن الغضب والقلق والتأذي بالناس، ومن تعاهد الغريب الذي إذا طال

---

(٦٦) الشيخ محمد مصطفى شلبي: مذكرات أُصول الفقه لقسم الدكتوراه عام ٦٤ـ٦٥ ص٦٢ وما بعدها (أشار إليه الدكتور عبدالله مرسي في كتاب سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية ص٣٩٨).

(٦٧) المادة ١٨٠١ من مجلة الأحكام العدلية.

حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، ومن ضرورة نزول القاضي في مكان يكون فيه في متناول الجميع بيسر وسهولة[٦٨]، ومن عدم جواز تأخير الخصوم إذا تنازعوا إلى القاضي، تلك القواعد التي تؤدي إلى يسر التقاضي وسهولة حصول الأفراد على حقوقهم حتى إذا كان خصم أحدهم الخليفة نفسه والتي تعتبر مثلاً عليا «إذا قيست بما تجري عليه الدول المتحضرة اليوم حيث أصبحت العدالة (فناً) لا يصل إليه إلا القادرون وبعد أن صارت القضايا ترفع فلا يفصل فيها إلا بعد عشرات السنين مما يجعل الناس يرددون أن العدالة البطيئة شر أنواع الظلم»[٦٩].

فضلاً عن كل ذلك، ولتحقيق نزاهة القضاء في حكمه، قررت نصوص الشريعة منع القاضي أن يقضي وهو في حالة نفسية لا يتأتى منها صحة الحكم من غضب شديد، أو فرح مفرط، أو هَم بالغ، أو حزن عميق أو نحوها مما يخرج بالقاضي عن سداد الفكر واستقامة الحال. وفي ذلك قال الفقهاء: «فليجلس وهو فارغ القلب لا يهمه إلا النظر في أمور المتظلمين وإن تغيرت حاله بغضب أو غم أو سرور مفرط أو وجع أو ملالة أو اعتراه نوم أو جوع فليقم إلى أن يزول ما به ثم يجلس»[٧٠] وأساس ذلك ما ورد عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان»[٧١].

المطلب الرابع

تقرير مسؤولية القاضي إذا خرج على القانون الإسلامي

وظيفة القضاء في الإسلام تطبيق القانون الإسلامي لا معارضته أو مخالفته فإن هو عارض القانون الإسلامي أو خالفه فخرج عليه كان مسؤولاً مسؤوليتين:

الأولى: مسؤوليته أمام الله تعالى: إذ يصف القرآن الكريم مَنْ ينحرف عن الحكم بما أنزل الله بالظلم والكفر والفسوق[٧٢] وقد تكلمنا على تفصيل هذه المسؤولية وآثارها عند

---

(٦٨) كتب عمر إلى وال نزل جبل الأهواز والناس تجد مشقة في الوصول إليه: «بلغني أنك نزلت منزلاً كؤوداً لا تؤتى فيه إلا على مشقة فأسهل ولا تشق على مسلم ولا معاهد» انظر كتاب عمر بن الخطاب وأصول الإدارة والسياسة الحديثة ص٣٣٣ للدكتور سليمان الطماوي.

(٦٩) د. سليمان الطماوي «المرجع السابق ص٣٣٤».

(٧٠) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٤٨ نقلاً عن الحليمي صاحب المنهاج.

(٧١) سبل السلام جـ٤ ص١٢٠ ونيل الأوطار جـ٨ ص٢٧٢ وسنن أبي داود جـ٣ ص٣١٥.

(٧٢) لقوله تعالى: ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ المائدة ٤٥، وقوله تعالى: =

كلامنا على مسؤولية الخليفة الثنائية والكلام عليها هنا هو الكلام عليها هناك فلا نعود إليه .

والثانية : مسؤوليته الدنيوية : فإذا تعمد الجور أو الظلم فأهدر حقوق الأفراد وحرياتهم التي ضمنها القانون الإسلامي محابياً بذلك الجور قوياً أو شريفاً أو سلطة من السلطات العامة لزمه الضمان في ماله وتعرض لعقوبة شرعية هي التعزير لارتكابه هذه المعصية التي تشكل جريمة في نظر التشريع الجنائي الإسلامي تستحق التعزير، إضافة إلى استحقاقه العزل من منصبه . وقد نقل الأستاذ مدكور عن الفقهاء : «إن القاضي إذا تعمد الجور وأقر بأنه حكم متعمداً بغير الحق، لزمه الضمان في ماله ويعزر لارتكابه هذه الجريمة ويعزل من القضاء، أما إذا كان الخطأ غير متعمد فإنه لا يضمن ما ترتب على خطئه من أضرار مالية لحقت بأحد الخصمين بسبب هذا الخطأ لأنه في قضائه نائب ورسول عن ولي الأمر المولى من عامة المسلمين والرسول لا يلتزم بالعهدة، وينظر، فإذا كان الأمر المقضي فيه حقاً من حقوق الله تعالى كحد الزنا وشرب الخمر والسرقة بطل القضاء ووجب الضمان في بيت مال المسلمين إذا كان الحكم قد نفذ لأن ولايته في الواقع يرجع استمدادها من عامة المسلمين ويقضي في هذا للصالح العام فينبغي أن يكون الضمان في بيت مالهم، أما إذا كان الخطأ غير متعمد في حق من حقوق العباد وأمكن تدارك الأمر فإن الحكم يبطل بنقضه وإلّا فإذا كان الحكم نهائياً وتنفذ فإن كان أساس الخطأ تدليس المدعي فيما أثبت به الدعوى كان الضمان في مال المقضي له حتى لو كان الحكم بالقصاص فإنه تلزمه الدية ولا يقتص منه لأن صورة القضاء شبهة مانعة من القصاص»[73] .

= ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ المائدة ٤٤، وقوله تعالى : ﴿ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ المائدة ٤٧ .

(٧٣) الأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٦١ وانظر أيضاً المغني لابن قدامة جـ٩ ص٥٨ الطبعة الثالثة وبداية المجتهد لابن رشد جـ٢ ص٥١٤ ومن النوادر في مسؤولية القاضي عن الضمان عند تقصيره ما ذكره الفقهاء : «إن اثنين حضرا إلى خير بن نعيم عند أذان المغرب فتحاكما في جمل فصرفهما وتشاغل بصلاة المغرب فحضرا إليه في اليوم التالي فقال أحدهما : اشتريت من هذا جملاً باثني عشر ديناراً فظهر به عيب واضح فقال ما أرده إلّا بحكم الحاكم فلم تحكم بيننا أمس فمات الجمل بالمناخ . فيكون في كيسي أو كيسه؟ فقال خير: بل في كيسي لكوني لم أبت الحكم بينكما، ووزن له ثمن الجمل» (انظر الولاة والقضاة جـ٢ ص٣٤٨) وأساس ذلك أن القاضي لا يجوز له شرعاً تأخير الخصوم إذا اختصموا إليه، وفي ذلك يقول الفقيه أبو يعلى : «وليس للقاضي تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه إلا من عذر» الأحكام السلطانية ص٥٧ .

وبهذه الضمانة: مسؤولية القاضي أخروياً ودنيوياً تحمى حقوق الأفراد وحرياتهم من أن يعسف بها الحكام ويمالئهم القضاء في ذلك.

ولكن القاضي وهو يقوم في واجبه بتطبيق أحكام القانون الإسلامي لا بد له من حماية شرعية تجاه الإدارة تجعله يقول كلمته غير معرض لفصل من منصبه أو عزل من وظيفته، وتلك ضمانة أخرى احتواها النظام الإسلامي وهي: حماية القاضي من العزل إلّا لأسباب معينة وهي ما سنشرحه في المطلب القادم.

المطلب الخامس

حماية القاضي من العزل إلّا لأسباب معينة

سبق الفقهاء المسلمون غيرهم في الكلام على منع الحاكم من عزل القاضي إلّا لأسباب معينة، وبذلك قدموا للقاضي ضمانة أكيدة تمكنه أن يقول الحق ويقضي به في مواجهة السلطات العامة في الدولة بكل جرأة وإقدام فهو نائب عن الشرع، أو عن الأمة، وليس السلطان في مجلسه إلا فرداً من الأفراد.

فإذا كان القاضي باقياً على صلاحيته وأهليته الشرعية للقضاء فقد ذهب كثير من الفقهاء إلى أنه لا يجوز لولي الأمر أن يعزل القاضي إذا لم يصدر منه ولم يتصف بما يقتضي عزله ولم يكن في عزله مصلحة وقد أفتى بهذا المالكية(٧٤)، والشافعي(٧٥)، وأحمد في رواية(٧٦)، وبعض الشيعة(٧٧).

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأن ولاية القضاء عقد، وكل عقد يجب الوفاء به لقوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾(٧٨)، وهذا أمر، وعزل القاضي مع بقاء صلاحيته واستمرار أهليته عدم وفاء بالعقد وهو ينافي مقتضى الأمر، وعلى ذلك لا يجوز للحاكم عزل القاضي ما لم يصدر منه أو يتصف بما يقتضي عزله.

وقالوا أيضاً إن الشرط في ولاية الإمام نفسه ألا يفعل إلّا ما فيه مصلحة المسلمين،

---

(٧٤) انظر دسوقي على الشرح الكبير جـ٤ ص١٣٧ ومنح الجليل جـ٤ ص١٥٥.

(٧٥) انظر مغني المحتاج جـ٤ ص٣٨١، والأحكام السلطانية للماوردي ص٧٠.

(٧٦) انظر كشاف القناع جـ٤ ص٢٦١.

(٧٧) انظر شرح الأزهار جـ٤ ص٣٢٩.

(٧٨) سورة المائدة: الآية ١.

وعزل القاضي مع بقاء صلاحيته واستمرار أهليته يستلزم مخالفة الإمام لما شرط في عهده للأمة، والمخالفة غير جائزة، فيكون عزل القاضي مع بقاء صلاحيته ودوام أهليته غير جائز أيضاً. وفوق ذلك أجاب هؤلاء الفقهاء على اعتراضات مَنْ يخالفونهم في هذا الرأي والذين احتجوا لجواز العزل بما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه لما ولي الخلافة أقر أبا موسى الأشعري على البصرة ثلاث سنوات ثم عزله في الرابعة. فقد دفعوا ذلك بأن هذا عزل عن الإمارة لا القضاء والعزل عن الإمارة جائز وهو غير العزل عن القضاء. واعترض على هذا بالقياس إذ القضاء كالإمارة بجامع الولاية في كل منهما فكما للإمام عزل أمرائه فله عزل قضاته ودفع هذا الاعتراض بالفارق بين ولاية القضاء والإمارة فلا يقاسان إذ ولاية القضاء ولاية مستقلة عن شؤون جميع الولايات بخلاف الإمارة فإن للإمام أن يتدخل فيها مع أمرائه فلا يقاس القضاء على الإمارة، ومن ثم لا يصح قياس عزل القاضي على عزل الأمير[٧٩].

وقد أوضح الريس في نظرياته السياسية الإسلامية الصفات الذاتية التي يتميز بها عقد تفويض القضاء فقال: «والصفات الذاتية التي بها يتميز عقد التفويض هي أن الإمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة لا عن نفسه وأنه يقلد هذا الشخص الذي يمنحه سلطة ما ليتصرف في حق أو حقوق للأمة، لا في حق نفسه... ومما ينتج عن ذلك أن السلطة التي تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة استقلالية ومركز الذي يولى على هذا النحو يصبح ثابتاً آمناً ما دام قائماً بعمله على الوجه المعين... ولما كانت الولايات التي تمنح بعقد التفويض لها هذه الميزات فإن العلماء قد بحثوا مسألة عزل المولى على هذا النحو بسبب أو بغيره فأفتى كثير من المجتهدين بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بدون عذر»[٨٠].

ويبرر بعض العلماء عدم جواز عزل القاضي بدون عذر بقوله: «لأن عقده لمصلحة المسلمين وقد تعلق به حق الأمة، فلا يملك عزله مع سداد حاله ومثله في ذلك مثل الوكالة إذا تعلق بها حق الغير»[٨١].

كما أن بعض مَنْ أجازوا عزل القاضي قيدوه بأن يعزله بالأصلح للمسلمين دون مَنْ هو

---

(٧٩) انظر مثل هذه المعاني في نفس المراجع السابقة وفي نفس المواضع.

(٨٠) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص٢١٣.

(٨١) د. محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام ص٤٥ ثم ذكر في نفس الموضع وجهة النظر الثانية التي تقول بالجواز.

دونه أو مَنْ يساويه وفي ذلك يقول الإمام العز بن عبدالسلام: «إذا أراد الإمام عزل الحاكم فإن رابه منه شيء عزله لما في إبقاء المريب من المفسدة إذ لا يصلح تقرير المريب على ولاية عامة ولا خاصة لما يخشى من خيانته فيها. وإن لم تكن ريبة فله عدة أحوال:

أحدها: أن يعزله بمن هو دونه ولا يجوز عزله لما فيه من تفويت المسلمين المصلحة الحاصلة من جهة فضله على غيره وليس للإمام تفويت المصالح من غير معارض.

الحالة الثانية: أن يعزله بمَنْ هو أفضل منه فينفذ عزله تقديماً للأصلح على الصالح لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة للمسلمين.

الحالة الثالثة: أن يعزله بمَنْ يساويه فقد أجاز بعضهم ذلك لما ذكرناه من التخيير عند تساوي المصالح، وكما يتخير بينهما في ابتداء الولاية، وقال آخرون لا يجوز لما فيه من كسر العزل وعاره، بخلاف ابتداء الولاية، فإن قيل ينبغي أن يجوز لما فيه من النفع للمولى قلنا حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود ودفع الضرر أولى من جلب النفع»[٨٢].

أما الأسباب التي اتفق الفقهاء أنها تصلح عذراً شرعياً ومبرراً للعزل فإنها تتمثل في تغير حالته بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من القيام بأعمال القضاء فإنه ينعزل، أو اتصف بما ينافي أهلية القضاء أو اختل فيه بعض شروط القضاء، فإنه ينعزل ويتعين على مَنْ بيده الأمر أن يعزله[٨٣].

وهكذا تشكل هذه الضمانة: ـ حماية القاضي من العزل إلا لأسباب معينة ـ حاجزاً دون تسلط السلطة التنفيذية على السلطة القضائية أو استضعافها، وبهذا يضمن النظام الإسلامي نزاهة القضاء في رقابته لأعمال السلطات العامة.

كما أن الضمانات الخمس التي سردناها تسهم بمجموعها في رقابة قضائية نزيهة، فعالة ومنتجة، على أعمال السلطات العامة وتطويعها جميعاً للقانون الإسلامي وبالتالي حماية الحقوق والحريات، وصون مبدأ المشروعية، وإرساء نظام الدولة الخاضعة لقانون الإسلام.

---

(٨٢) الإمام عز الدين بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام جـ١ ص٦٩.
(٨٣) د. شوكت عليان: السلطة القضائية في الإسلام ص١١٧.

البَابُ الثَّالِثُ
تَطْبِيقُ النِّظَامِ الدِّيمُقْرَاطِيِّ

يشكل تطبيق النظام الديمقراطي ضمانة من ضمانات الدولة القانونية بما يؤدي إليه من اختيار الحاكم اختياراً حراً من قبل الشعب وبما يتضمن من رقابة وإشراف دائمين من قبل الأمة وممثليها على الحكام تلك الرقابة التي تؤدي إلى خضوع الحكام للقانون إضافة إلى حق الشعب في عزل الحاكم وفي هذا ما فيه من تطويع الحكام للقانون خشية استعمال الشعب لهذا الحق.

والإسلام قد أقر للأمة بحق اختيار الحاكم على أساس عقد البيعة كما أنه أقر للأمة بحق مراقبته والإشراف عليه وتقويمه بل اعتبر ذلك واجباً عليها وليس مجرد حق لها. فضلاً عن أن الإسلام أعطى الأمة حق عزل الحاكم إذا هو خرج على القانون الإسلامي.

وعلى ذلك فسنبحث تطبيق النظام الديمقراطي كضمانة للدولة القانونية الحديثة بإيجاز في فصل أول، ثم نبحث في فصل ثان ما سبق إلى تقريره الإسلام من مفهوم الديمقراطية ووسائلها تفصيلاً بما يؤدي إلى إيضاحه كضمانة للدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي.



الفصل الأول

تطبيق النظام الديمقراطي في الدولة القانونية الحديثة

التعريف بالنظام الديمقراطي كضمانة للدولة القانونية الحديثة يقتضي البحث في ثلاث أمور الأول: التعريف بالديمقراطية وتطور النظام الديمقراطي، والثاني: أثر النظام الديمقراطي في خضوع الدولة للقانون، والثالث: تقدير النظام الديمقراطي .

وسنخصص لكل منها مبحثاً مستقلاً .

المبحث الأول

التعريف بالديمقراطية وتطور النظام الديمقراطي

معنى الديمقراطية، حكومة الشعب[1]، وإذا كان الحكم الديمقراطي يجعل من الشعب مصدر السلطة وصاحب السيادة في الدولة فإنه أي الشعب «قد يمارس السلطة بنفسه فيسمى النظام بنظام الديمقراطية المباشرة أو بالحكومة المباشرة وقد يختار الشعب لممارسة السلطة نواباً عنه يباشرونها باسمه ويقومون بأعباء الحكم نيابة عنه وتسمى هذه الصورة من صور الديمقراطية بالحكومة النيابية أو الديمقراطية النيابية وأخيراً قد يقوم نظام خليط من النظامين معاً، أو وسط بينهما، فتكون هناك هيأة نيابية منتخبة تمثل الشعب وتتولى السلطة باسمه مع الرجوع إلى الشعب في بعض الأمور الهامة ليتولاها بنفسه مباشرة دون أن يكون لتلك الهيأة النيابية حق الفصل فيها»[2].

والديمقراطية المباشرة هي أقدم صور الديمقراطية فقد كان مأخوذاً بها في المدن اليونانية القديمة وعلى الخصوص في أثينا إلّا أنه «وعلى خلاف ما يعتقد البعض لم تكن

---

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٠، بل إن الكلمة لتستمد أصلها من كلمتين يونانيتين هما (Demos) بمعنى شعب و (Kratos) بمعنى سلطة، أي إن الديمقراطية هي حكومة الشعب تكون له السيادة وممارسة السلطة (انظر أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٨٦ لأستاذنا الدكتور ثروت بدوي). وانظر أيضاً في التعريف بالديمقراطية وتطور النظام الديمقراطي المراجع الآتية: د. فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري ص٢٣١ وما بعدها، د. عثمان خليل: القانون الدستوري ص٢٧٣ وما بعدها، د. مصطفى كامل: شرح القانون الدستوري ص١٦٦ وما بعدها، د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية الدولة والحكومة ص٤٤٥ وما بعدها، د. عبدالفتاح ساير داير: القانون الدستوري ص٩٩ وما بعدها، د. وحيد رأفت و د. وايت إبراهيم: القانون الدستوري ص٩٨ وما بعدها، د. السيد صبري: مبادىء القانون الدستوري ص٤٨ وما بعدها، د. عبدالحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية ص١٠٦ وما بعدها. د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي ص١٦٣ وما بعدها.

(٢) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٩٤.

الديمقراطية الإغريقية مثالاً للنظم الديمقراطية الحرة الحديثة بل على العكس تماماً لأن النظام الديمقراطي في بلاد الإغريق كان يهدف إلى جعل السلطة بيد الشعب (المواطنين) دون أن يعير اهتماماً لمركز الأفراد أو أن يعترف لهم بحقوق قِبَل الجماعة، فالحياة الخاصة للأفراد كانت تخضع لتنظيم دقيق من جانب السلطات الحاكمة في المدينة. . . ومن ذلك يتضح أن تلك الديمقراطية القديمة لم تكن ديمقراطية حرة بل كانت نظاماً تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة (أي المدينة) ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات قِبَل الحكام»[3]، هذا فضلاً عن أنها، أي الديمقراطية الإغريقية، كانت تضيق نطاق المجتمع السياسي فلا تعترف بصفة المواطن إلا لنسبة ضئيلة من السكان لا تتجاوز العشر[4].

وإذا كانت الديمقراطية المباشرة تستلزم أن يمارس الشعب بنفسه وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية فإن ممارسة الوظيفة الإدارية وما تستلزمه من أعمال وقرارات يومية يكاد يكون مستحيلاً، ذلك أن مجموع المواطنين يعجزون أن يباشروا مجتمعين أعمال الوظيفة الإدارية.

ومن هنا فقد أخلت الديمقراطية المباشرة الطريق للديمقراطية النيابية التي ينيب فيها الشعب ممثليه في ممارسة السلطة ليقرروا بعد ذلك باسمه ونيابة عنه.

وينبغي الانتباه إلى أن الحكومة النيابية لا تكون ديمقراطية في كل الأحوال «فهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الشعب بأكمله هو الذي يختار نوابه بحيث يكون تكوين أحد مجلسي البرلمان على الأقل عن طريق الانتخاب العام لجميع المواطنين»[5].

ولما كان النظام النيابي ينأى عن الصورة المثلى للديمقراطية «التي تفترض ممارسة الشعب السيادة بنفسه، لذلك تطور النظام النيابي إلى جعل الشعب يمارس سلطات حقيقية ويشترك في السلطة اشتراكاً فعلياً. تحقيقاً لهذه الغاية تأخذ النظم الحديثة ببعض مظاهر الديمقراطية المباشرة فتبقي على الهيئات النيابية المنتخبة التي تمارس السلطة باسم الشعب ولكنها توجب الرجوع إلى الشعب في بعض الأمور الهامة ليمارسها بنفسه مباشرة»[6] وتلك هي الديمقراطية شبه المباشرة.

(٣ و٤) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص٤٨ وما بعدها.

(٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٠٩.

(٦) المرجع السابق ص٢٢١ وما بعدها.

المبحث الثاني

أثر النظام الديمقراطي في خضوع الدولة للقانون

يرى الفقه الدستوري الحديث أن المبدأ الديمقراطي إذ يجعل السيادة للشعب ويقرر الحرية والمساواة بين المواطنين ويخضع جميع السلطات العامة لإرادة الشعب ويحترم الحريات العامة والحقوق الفردية ويجعل منها سداً منيعاً أمام سلطان الدولة لا تتعداه، فإنه بذلك يشكل ضمانة هامة وفعّالة في إرساء نظام الدولة القانونية.

كما أن الرأي العام الذي تأصلت في ضميره نظرية الحقوق والحريات العامة وضرورة خضوع الحكام للقانون أصبح، وهو يملك اختيار الحكام ومراقبتهم وعزلهم في النظام الديمقراطي - يهدد الحكام كلما خرجوا على القانون أو أهدروا الحقوق والحريات العامة مما جعل الحكام لا يجدون بديلاً، لإرضاء الرأي العام، من احترام القانون والخضوع لأحكامه حتى ولو كان ذلك على اضطرار منهم خوفاً من سخط الرأي العام أو طمعاً في رضاه.

فالديمقراطية إذ تنزع السيادة من الحكام وتودعها إلى الشعب صاحبها الوحيد «تقدم الأساس والركيزة لعلو القانون وسيادة المشروعية حتى لقد استقر في ذهن الفقه إنه ليس من الممكن تصور الدولة القانونية مهما حسنت نوايا الحكام إلا إذا نظم الحكم بطريقة ديمقراطية[7].

وسائل الديمقراطية وبخاصة شبه المباشرة تسهم في خضوع الدولة للقانون:

فوسائل الديمقراطية بوجه عام، والديمقراطية شبه المباشرة بوجه خاص، تسهم إلى حد كبير في حماية مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

فاختيار الحاكم بطريقة ديمقراطية أي عن طريق الانتخاب الحر يمكن الشعب أن

---

(٧) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص١٨٢.

يختار من يتوسم فيه الخضوع الكامل للقانون وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم وينأى بالسلطة أن تكون بيد دكتاتور ينحرف بالسلطة ويحيل الدولة إلى دولة بوليسية أو دولة استبدادية.

ويربط الكثيرون بين المبدأ الديمقراطي والانتخاب كوسيلة لإسناد السلطة، ويقولون إنه لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب هو وسيلة اختيار الحكام، وبقدر التوسع في تقرير حق الانتخاب وتعميم تطبيقه في تشكيل السلطات المختلفة في الدولة بقدر ما يكون النظام ديمقراطياً[٨].

كما أن مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة سواء المتفق عليها من قبل فقهاء القانون وهي: الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي، أو المختلف في عدها من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة من قبل الفقهاء وهي: حق الناخبين في إقالة النائب، وحق الاقتراع على حل البرلمان، وحق عزل رئيس الجمهورية، هذه المظاهر الديمقراطية جميعاً تسهم إلى حد كبير في خضوع الحكام للقانون وإرساء نظام الدولة القانونية[٩].

فالاستفتاء الشعبي وهو «يفترض أن البرلمان هو الذي وضع مشروع القانون ثم يعرض ذلك المشروع على الشعب لأخذ رأيه فيه فإذا وافق عليه أصبح قانوناً تاماً ونافذاً، أما إذا لم يوافق الشعب فإن المشروع يسقط ولا يعمل به»[١٠] هذا الاستفتاء لا شك أنه يشرك الشعب مباشرة في ممارسة السلطة بما يحفظ له حقوقه وحرياته، وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم هدف أساسي للدولة القانونية بل إن نظام الدولة القانونية ما وجد إلّا لهذا الهدف.

والاعتراض الشعبي وهو «حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من البرلمان في بحر مدة معينة، فالقانون يصدر عن البرلمان ويكون نافذاً وتاماً دون تدخل من هيأة الناخبين وللحكومة تنفيذه مباشرة ولكن الدستور يعطي عدداً معيناً من الناخبين الحق في طلب طرح ذلك القانون في بحر مدة معينة من تاريخ نشره على الشعب لاستفتائه فيه فإذا لم يعترضوا فإن القانون يثبت نهائياً ولا يجوز الاعتراض عليه بعد ذلك، أما إذا اعترض

---

(٨) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٧ وما بعدها.

(٩) انظر في مسألة اختلاف فقهاء القانون في مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة: د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٢، د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة ص١٨٨ وما بعدها.

(١٠) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٢ وانظر أيضاً د. طعيمة الجرف نظرية الدولة ص١٩١.

العدد اللازم من الناخبين في بحر المدة المحددة فإن القانون يعرض على الشعب بأكمله ليبـدي رأيه فيه، فإذا وافق عليه تأكد القانون، أما إذا اعترض الشعب سقط القانون بأثر رجعي. . .»[11]، الاعتراض الشعبي بهذه الصورة هو الآخر يمكن الشعب أن يقول كلمته في القانون فإما أن يوافق عليه وإما أن يعدمه وفي هذا ما فيه من إشراك الشعب في ممارسة السلطة مباشرة بما يؤمن له حقوقه وحرياته العامة ويحميها من انفراد السلطة التشريعية التي لا يستبعد ـ عند انفرادها ـ أن تشرع ما فيه الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم. وهكذا يكون هذا الاشتراك المباشر من الشعب في ممارسة السلطة وسيلة لمزيد من حماية الحقوق والحريات بما يخدم فكرة الدولة القانونية، إذ يتضمن حق الشعب في الرقابة على حكامه فيما يشرعون.

والاقتـراح الشعبي هو الآخـر يشكـل مزيداً من إشـراك الشعب في ممارسة السلطة مباشرة، ذلك أن الناخبين هم الذين سيقترحون مشروع القانون.

وقد يكون الاقتراح عبارة عن فكرة مجردة، أي يقدم الناخبون (عدد معين ينص عليه الدستور) المبدأ أو الفكرة المرغوب التشريع فيها دون صياغتها في شكل مشروع قانون كما يمكن أن يأخذ الاقتراح شكل قانون كامل أي مصاغ ومبوب. في الحالة الأولى أي في حالة عدم صياغة الاقتراح صياغة فنية يتولى البرلمان صياغة القانون ثم يعرض هذا القانون في استفتـاء شعبي أو لا يعرض بحسب نص الدستور أما إذا كان الاقتراح مصاغاً في صورة مشروع قانون فإنه يعرض على البرلمان أو يعرض على الاستفتاء الشعبي مباشرة[12] وهكذا تكون صورة الاقتراح الشعبي هذه للقانون أداة بيد الشعب نفسه يمارس السلطة التشريعية بنفسه مباشرة وهو لا يمارسها إلا بما يحفظ له حقوقه وحرياته وبذلك تسهم هذه الوسيلة أيضاً في إرساء نظام الدولة القانونية.

وإقالة الناخبين نائبهم «مقتضاه إمكان عدد معين من الناخبين (العشر مثلاً) طلب إقالة النائب فإذا حاز طلبهم قبول أغلبية الناخبين لزم انسحاب النائب، أما إذا حصل النائب على الأغلبية لمصلحتـه فإنه يعد منتخباً من جديد لمدة جديدة»[13] وهذا الحق يتضمن رقابة

(١١) د. ثروت بدوي: النـظم السياسية ص٢٢٤ وانـظر أيضـاً د. طعيمـة الجرف: نظرية الدولة ص١٨٨، ١٨٩.

(١٢) د. ثروت بدوي: النـظم السياسية ص٢٢٥ وانـظر أيضـاً د. طعيمـة الجرف: نظرية الدولة ص١٨٩، ١٩٠.

مستمرة من الناخبين لنائبهم تنأى به عن الانحراف في ممارسته لعمله عن حفظ حقوق الناخبين ومصالحهم. وأكثر من هذا يقال بالنسبة للحل الشعبي وهو «حق عدد معين من الناخبين في طلب حل المجلس النيابي أي أن الإقالة هنا تشمل جميع أفراد الهيئة فإذا جاء التصويت مقراً ذلك الطلب بالأغلبية التي نص عليها الدستور حلت الهيئة النيابية»[14] وفي هذا ما فيه من رقابة كاملة وهيمنة تامة من الشعب على ممثليه وتطويعهم لحفظ حقوقه وحرياته العامة وينأى بهم عن دكتاتورية الهيئات النيابية وإلا كان جزاؤهم الإقالة.

ويضيف بعض علماء القانون إلى الصور التي ذكرناها للديمقراطية شبه المباشرة حالة نص الدستور على إمكان عزل رئيس الجمهورية متى فقد الثقة الشعبية وقد كان دستور ألمانيا الصادر سنة ١٩١٩ (دستور فيمر) ينص على جواز عزل رئيس الجمهورية قبل انقضاء مدة السنوات السبع التي انتخب لها بناء على طلب عدد معين من الناخبين وموافقة مجلس الريخستاج ثم موافقة الشعب في استفتاء شعبي[15]، ومثله ما نص عليه دستور النمسا الصادر سنة ١٩٢٠ والمعدل سنة ١٩٢٩ من إمكان عزل رئيس الجمهورية باستفتاء شعبي بناء على طلب الجمعية الاتحادية وبقرار من المجلس الوطني في جلسة يحضرها نصف الأعضاء على الأقل وبموافقة أغلبية ثلثي الأصوات وإذا رفض الشعب عزل رئيس الجمهورية كان ذلك تجديداً لمدة الرئاسة[16].

والحاكم وقد بات يهدده سخط الرأي العام الذي بإمكانه عزله عن السلطة يجد نفسه غالباً واقفاً عند حدود القانون، محترماً له، بما يخدم مبدأ المشروعية، وحافظاً لحقوق الأفراد وحرياتهم بما يسهم في إرساء نظام الدولة القانونية.

(١٣ و١٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٥، ٢٢٦ وانظر أيضاً د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة ص٢٠٠، ٢٠١.

(١٥) د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص٢٢٦.

(١٦) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة ص٢٠٢. وقد برر بعض العلماء ومنهم لوك حق الشعب في عزل الحاكم سواء أكان الحاكم السلطة التشريعية أو رئيس السلطة التنفيذية بأن «السلطة وديعة وأمانة أؤتمن عليها الحاكم لمصلحة الشعب فإن خان الحاكم الأمانة ـ سواء كان الحاكم هو المشرع أو السلطة التنفيذية ـ ولم يتوخ الهدف الذي من أجله استودعه الشعب السلطة، حق للشعب أن يسحب الثقة ويسترد الوديعة ويستعيد سيادته الأصلية التي كان قد فوض ممارستها لذلك الحاكم ويعطيها لحاكم جديد» (انظر أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٦١ و١٦٢، للدكتور ثروت بدوي).

المبحث الثالث

تقدير النظام الديمقراطي

على الرغم من الدراسات التي قدمها علماء القانون العام بشأن محاسن النظام الديمقراطي والتي بحثناها سابقا فإن محاسنه تلك والتي شرحناها تفصيلا - من غير أن نتعرض إلى المآخذ على الديمقراطية وهي كثيرة وجوهرية - إنما هي محاسن بالقياس إلى نظام الدولة البوليسية أو الدولة الاستبدادية ، أما بالقياس إلى شريعة الإسلام فإن النظام الديمقراطي لا يصح مقارنته بالإسلام أصلا لأنه لا يقابل أمام الإسلام إلا مسألتين فقط هما الشورى) و(البيعة) وأحكامهما. وهما جزء من نظام الحكم في الإسلام ، وهما مقررتان في الإسلام مع ضمانات عظيمة لحسن التطبيق يفتقدها النظام الديمقراطي . ولأن شريعة الإسلام تتصف بالكمال والشمول والسمو ، وهي منهج رباني للحياة البشرية هدفه سعادة بني آدم في الدارين .

ومعروف أن هذا المنهج الرباني يغطي جوانب الحياة كلها : فيه المنظومة الواسعة من الأحكام التي يتضمنها نظام العقيدة ، ونظام الأخلاق ، ونظام العبادات ، وهي تشريعات تتصف بالثبات والدوام لا تقبل التغيير ، وتشكل الضمانة الكبرى لإصلاح الفرد والمجتمع والدولة وأشخاص السلطات الحاكمة ، وتعد الضمانة الأكيدة لحسن تطبيق أنظمة الإسلام الأخرى للحياة : كنظام الأسرة ، والنظام الاجتماعي ، ونظام القضاء ، ونظام الاقتصاد ، ونظام الجريمة والعقوبة ، ونظام الحكم ، ونظام العلاقات الدولية ، وغيرها ، فكل هذه الأنظمة تسري فيها روح المنظومة الثلاثية من الأحكام التي تمثل الأساس الفكري لها ، وهي العقيدة الإسلامية ، والأخلاق الإسلامية ، والعبادات الإسلامية ، فتتكامل معها ، وتؤثر في حسن تطبيقها ، وهي

منظومة موجودة في الإسلام ، مفقودة في الديمقراطية وفي كل القوانين والأنظمة الوضعية في العالم ، وفقدانها هو الأساس لكل ما يشهده العالم من أنواع الظلم والفساد ، فمع فقدان هذه المنظومة الثلاثية الإسلامية من الأحكام فإن حسن التنظيم العضوي لأجهزة الدولة في مختلف النظم التي تطبق النظام الديمقراطي لا يمكنه أن يأتي بالمعجزات!!.

وتأسيسا على ما تقدم يتبين صواب ما قلناه قبل قليل من أن الديمقراطية وهي محدودة ومقتصرة على مسألة اختيار الحاكم لتمثيل الأمة وما يتفرع منها ، مع خلوها من الضمانات التي تصلح الفرد والمجتمع والحاكم ، لا تصح مقارنتها بالإسلام كله بشموله وكماله وسموه. وما مثل من يفعل ذلك إلا كمثل من يقارن بين شجرة واحدة بما فيها من صحة وسقم ، وبين بستان عظيم السعة عظيم الشمول لكل أنواع الأشجار والأنهار والثمار ، أو كمن يقارن بين غرفة مستقلة قائمة وحدها يتشبث ساكنوها بها على ما فيها من محاسن ومساوئ وعيوب لأنهم لا يملكون بضاعة سواها ، وبين قصر منيف مملوء بالغرف الكثيرة ، والمنتفعات الكاملة، والمصالح الكبرى ، وأسباب السعادة المتنوعة ، وهي مقارنة لا تصح عند العقلاء .

فالديمقراطية نظام محدود ، مقتصر على تنظيم شئون الحكم ، هدفه المعلن جعل الشعب يحكم نفسه بنفسه ، ولكن هذا الهدف يتضمن قدرا كبيرا من السراب ، بسبب العيوب والسلبيات التي يشخصها العلماء عندما يتكلمون على العيوب أو السلبيات أو المساوئ أو المآخذ على النظام الديمقراطي .

العيوب والسلبيات في النظام الديمقراطي :

ونذكر فيما يلي بعضا من تلك العيوب والسلبيات :

١- إن التشريع في الديمقراطية بيد البشر ، فالحاكمية فيها للبشر ، وبناء على ذلك يكون التشريع قابلا للتلبس بالهوى والزيغ والظلم والخطأ والمحاباة وأنواع الباطل، وهي صفات من النقص الموجود في البشر ولا عصمة لهم منها ، بخلاف الشريعة الإسلامية المعصومة من ذلك كله ، والتي يدور عمل مجلس الشورى في الإسلام في نطاقها ، لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها حيث الحاكمية فيها لله تعالى متمثلة في شريعته متضمنة العدل والحكمة والإحسان والرحمة . ومن أمثلة حاكمية البشر وقابليتها للتلبس بما ذكرناه من المفاسد ما شرعته المجالس

النيابية قديما في أمريكا وغيرها من قوانين التمييز العنصري ضد السود ، وكذلك ما شرعته وتشرعه المجالس النيابية في الغرب من إباحة الزنا بالتراضي ، وإباحة اللواط ، وتشريع الانحطاط الأخلاقي في صورة قوانين تحمي ذلك الانحطاط ، ومنها القوانين التي تضفي الشرعية والحقوق المحمية بالقانون لما سموه بـ (الأسرة) من نوع جديد ، المتكونة من زواج رجل برجل وسموه حقا ، وهو تقنين لجريمة اللواط وإضفاء الشرعية عليها ، وكذلك الحال بالنسبة لزواج امرأة بامرأة ، وسموه حقا ، وهو تقنين لجريمة (السحاق) وإضفاء الشرعية والحقوق عليها ، وكل ذلك تحت مسمى الحرية الشخصية التي ضمنها النظام الديمقراطي من جهة ، وبسبب حرية البرلمان في التشريع باعتباره ممثلا لإرادة الشعب من جهة ثانية . وكل ذلك مخالف لجميع الأديان ، ومخالف للفطرة الإنسانية السوية ، وهدم لنظام الأسرة التي هي وحدة بناء المجتمع ، ويقود إلى مختلف الأمراض ومنها الإيدز . والحقيقة العلمية إن إضفاء صفة الحق المحمي على هذه الأفعال القبيحة يخالف مفهوم (الحق) وتعريفه الذي يقرر أن الحق **(مصلحة مشروعة يحميها القانون)** ، بينما هذه القبائح هي في حقيقتها ونتائجها **(مفسدة مؤكدة يحميها القانون) !!** .

٢- أن أهم وسائل الديمقراطية كالانتخاب والترشيح -وحسب طبيعة النظام الديمقراطي- خالية من الشروط والضمانات التي تصلح الفرد والمجتمع وأشخاص السلطات الحاكمة ، وتضعهم أمام مسؤولية حقيقية تضمن النزاهة وعدم التزوير ، ولذلك كان التزوير وشراء الذمم والأصوات في الحملات الانتخابية التي تصرف عليها الملايين من الأموال واسعا جدا في معظم الانتخابات في العالم ، لأن كلا من المرشح والناخب يلهث وراء شهواته ومصالحه الدنيوية الذاتية العاجلة ، لأن الدنيا - من غير قيمة الإيمان بالله واليوم الآخر - هي ميدانه الوحيد الذي يسابق فيه الأيام والليالي لإشباع حاجاته الرئيسية من المال والجنس والجاه ما دامت الدنيا عنده (فرصة متاع ومائدة طعام) كما قال تعالى : **(والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم)**(محمد:١٢) ، وعلى ذلك فإن انتخابات بلا نظام أخلاقي يتربى عليه الأفراد ، ولا إيمان صحيح بالله واليوم الآخر ، ولا خوف حقيقي من الله تعالى ، كما هو الحال في ظل النظام الديمقراطي الذي لا يحفل بشيء من هذه القيم ، معناها فتح المجال واسعا أمام مرشحين فاسدين ، وذمم تشترى ، وأكاذيب تفترى، وسيادة المصالح الشخصية

العاجلة أثناء العملية الانتخابية ، وتضحية بالصالح العام .

٣- في النظام الديمقراطي لا توجد ضمانات ضد طغيان الأغلبية في البرلمان وهي تمتلك حق التشريع من أن تعصف بحقوق الأقلية وتستبيح لنفسها تدميرها متبجحة بأنها منتخبة من قبل الشعب وأنها تمثله وأن إرادتها مطلقة لأنها تمثل إرادة الأمة صاحبة السيادة ، والنتيجة الطبيعية لذلك هي الاستبداد والطغيان .

وفي ذلك يقول بعض كبار علماء القانون العام وهو يتحدث عن مبدأ سيادة الأمة في النظام الديمقراطي : « إن مبدأ سيادة الأمة مقتضاه أن إرادة الأمة مشروعة بذاتها، فكل عمل صادر عن إرادتها يعد مطابقا للحق والعدل ، فوق الشك ، وغير قابل للمناقشة ، لأنه صادر عن إرادة الأمة . فهذا المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة عن الخطأ ، لذلك فهو يؤدي بالشعب أو بممثليه إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أي إلى الاستبداد » * . ويزيد الطين بلة عندما تتشكل الحكومة من قبل هذه الأغلبية وتكون هذه الأغلبية طائفية أو عرقية ومشبعة بالكراهية للفئات الأخرى من الشعب فإن بإمكانها أن تتخذ من القرارات الإدارية والأعمال المادية المدمرة -وهي تحتكر القوة العسكرية – ما يعجز عن مثله القياصرة المستبدون متبجحة بأنها حكومة منتخبة من قبل الشعب .

٤- أن النظام الديمقراطي يقر لهذه الأغلبية بأنها أغلبية فعلا لأنها فازت بأكثرية الأصوات في الانتخابات ، وهي في حقيقة الأمر كثيرا ما تكون أغلبية صورية أو أغلبية كاذبة ، يدل على ذلك أننا لو فرضنا خمس قوائم متنافسة في الانتخابات ، وحازت الأولى على ٣٠٪ من أصوات الناخبين ، والثانية على ٢٥٪ ، والثالثة على ٢٠٪ ، والرابعة على ١٥٪ ، والخامسة على ١٠٪ ، فإن القائمة الأولى التي حازت على ٣٠٪ من أصوات الناخبين تعد القائمة الفائزة ومن حقها أن تشكل الحكومة، وأن تحتكر القوة العسكرية ، وأن تحكم البلاد والعباد ، وأن يعترف لها بأنها تمثل إرادة الشعب ، وهي في حقيقة الأمر تشكل أقلية بالقياس إلى مجموع ما حصلت عليه القوائم الأخرى مجتمعة وهو ٧٠٪ من أصوات الناخبين ، وهو أكثر من ضعف العدد الذي

* بارتلمي : أشار إليه الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٥٧٤. وانظر أيضا نفس الرأي للفقيه الفرنسي العميد دوكي : مطول القانون الدستوري ١/ ٥٧٢ ، أشار إليه المرجع السابق ص ٥٧١ وما بعدها .

حازت عليه القائمة التي يزعم أنها الفائزة ، فإذا أضفنا إلى هذا المجموع نسبة الذين لم يشاركوا في الانتخابات من أفراد الشعب وكثيرا ما يشكلون أربعين بالمائة ، أو ثلاثين ، أو أكثر من ذلك أو أقل ، بدا واضحا أن الأغلبية التي أقر لها النظام الديمقراطي بأنها أغلبية هي في حقيقة الأمر أغلبية صورية أو أغلبية كاذبة قد لا تمثل إلا إرادة أقلية صغيرة من الشعب قد لا تتجاوز العشر أحيانا ، وهكذا يبدو أن الديمقراطية التي معناها (حكم الشعب) أو (حكم الأغلبية) قد أوصلتنا – وبالوسائل الديمقراطية نفسها – إلى (حكم الأقلية) واستئثارها بالسلطة خلافا للتضليل الذي يمارس على الأمم والشعوب . *

٥- إن النظام الديمقراطي لا يعبأ بالعلم وبالتخصص العلمي في مجال انتخاب ممثلي الأمة أعضاء البرلمان – وذلك باعتماد الكم العددي للتصويت – مع أنهم سيكونون متمتعين بحق التشريع ، والمفترض فيمن يختارهم أو ينتخبهم أن يكون عارفا بالتشريع وسن القوانين والأسرار التشريعية في المصالح التي تجلب والمفاسد التي تدرأ عن طريق التشريع ، ولا شك أن الدهماء وعموم الذين لا يعلمون من الشعب لا علم لهم بذلك ، ولا قدرة لهم على اختيار من هو الأصلح لذلك ، وإنما الذي يعرف ذلك هم العلماء والمتخصصون ، وبحسب النظام الديمقراطي في التصويت في الانتخابات فإن صوت أغبى الأغبياء يساوي في قيمته صوت أعلم العلماء !! ، ومجموع أصوات (خمسة) من الأغبياء والعابثين والساقطين أخلاقيا يتفوق على مجموع أصوات (أربعة) من أكابر العلماء المتخصصين من المؤلفين والخبراء العارفين بأسرار التشريع وتجارب الأمم !!.

ونذكر أخيرا بأن المساواة المعتبرة في الشرع والعقل هي المساواة بين المتماثلين وليس بين

---

* وقد يرى البعض أن الحل لهذه المعضلة يكمن في (الديمقراطية التوافقية) وذلك بأن تتوافق القوائم الفائزة في الانتخابات على تقاسم مناصب الحكومة كل بنسبة حصتها ، والجواب على ذلك أن القائمة الفائزة بأكثرية الأصوات من حقها أن تتمسك وفقا للنظام الديمقراطي بحقها في تشكل الحكومة منفردة أو بأن تشرك الآخرين حسبما تراه مناسبا ، وإذا تنازلت و وافقت على تقاسم المناصب على أساس الديمقراطية التوافقية انتقلنا إلى معضلة أخرى ناشئة من (الديمقراطية التوافقية) وهي معضلة المحاصصة الطائفية أو العرقية وصار كل حزب بما لديهم فرحون وتسابق كل صاحب منصب وزاري للكسب من أجل طائفته وليس العمل من أجل الدولة والصالح العام وهي معضلة أخرى ناشئة من الديمقراطية نفسها وهي (عيوب الديمقراطية التوافقية) ، ويمكن للقارئ الكريم الدخول على الإنترنت لمعرفة تلك العيوب بالتفصيل .

المختلفين ، والقاعدة في ذلك : إن المساواة بين المتماثلين عدل والمساواة بين المختلفين ظلم، وعلى ذلك فالمساواة بين العلماء والجهلة في قيمة الرأي مستقبحة ومستنكرة ، قال تعالى : (**قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون**)(الزمر:٩) وقال تعالى في عدم التسوية بين المختلفين :(**مثل الفريقين كالأعمى والأصم ، والبصير والسميع ، هل يستويان مثلا ، أفلا تذكرون**)(هود :٢٤) ، وقال : (**أفنجعل المسلمين كالمجرمين ، ما لكم كيف تحكمون**) (القلم:٣٦) ، وقال : (**أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ، لا يستوون**)(السجدة:١٨) . إلى غير ذلك من آيات التنزيل العزيز .

وكل ما ذكرناه آنفا معضلات ناشئة من النظام الديمقراطي نفسه ، ملازمة له بحسب طبيعته ، وليس لها حل في ظل النظام الديمقراطي ووسائله .

التشابه الظاهري في الوسائل لا يعني التماثل :

في الفصل القادم سنبحث في الوسائل التي سبق إلى تقريرها النظام السياسي الإسلامي كاختيار الحاكم من قبل الأمة ، واختيار ممثلي الأمة ، ومراقبة الحاكم ، وحق الأمة في عزله في الأحوال التي قررتها الشريعة ، وما يتضمن ذلك من جزئيات كحق الانتخاب وحق الترشيح، وحق الأمة في المشاركة في السلطة ، ونحو ذلك .

وكل تلك الوسائل والجزئيات التي سبق النظام السياسي الإسلامي إلى تقريرها لها مقابل يقابلها في النظام الديمقراطي ، الأمر الذي ينشأ عنه تشابه ظاهري بين وسائل النظامين . ولذلك ينبغي أن نوضح هنا – دفعا للالتباس – أن ذلك التشابه الظاهري لا يعني التماثل . ونضرب لذلك مثالين بحق الانتخاب وحق الترشيح :

فهذان الحقان مقرران في النظام الديمقراطي لكل من بلغ سن الرشد، وبدون ضمانات تضمن إخلاص الناخب باختيار الأمثل والأصلح، وبدون ضمانات تضمن أن يكون المرشح مستحقا لمنصب تمثيل الأمة.

فالناخب ينتخب من يشاء من غير مسؤولية دنيوية أو أخروية، والمرشح يرشح نفسه وإن كان عاريا عن كل الصفات اللازمة للمنصب الذي رشح له نفسه. وهذان الحقان مقرران أيضا في النظام السياسي الإسلامي –ومن هنا نشأ التشابه الظاهري– وهذا التشابه لا يعني

التماثل بين وسائل النظام الديمقراطي ووسائل النظام السياسي الإسلامي.

فإذا كان الناخب بموجب النظام الديمقراطي حرا في الانتخاب وله الحق في أن ينتخب من يشاء حتى لو كان من انتخبه فاسدا فسادا مؤكدا من غير أن تتقرر عليه أية مسؤولية في اختياره هذا ، فإن الناخب في النظام الإسلامي يختلف حاله اختلافا جذريا عن ذلك ، لأن نصوص الشرع قد أوجبت عليه أن ينتخب (الكفء الأمين) فإذا لم يفعل واختار من يعلم أن غيره أرضى لله منه فإنه يكون قد ارتكب جريمة الخيانة حسب نصوص الشرع ، قد خان الله وخان رسوله وخان جماعة المسلمين ، لقوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**)(الأنفال:٢٧) ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : « : (من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله) وفي رواية: (من قلد رجلا عملا على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين)»* ، وكل ذلك عليه عقوبة في الآخرة ، كما أن النصوص قد علمته أن إدلاءه بصوته هو بمنزلة الشهادة بصلاحية من انتخبه ، والشهادة إما أن تكون شهادة حق أو شهادة زور ، فإذا اختار من لا يصلح يكون قد شهد زورا بصلاحيته ، وكل هذا يترتب عليه المسؤولية الخطيرة في الآخرة ، هذا بالإضافة إلى أن الفرض في الناخب – في ظل الإسلام – أنه قد تأثر بنظام العقيدة الإسلامية ، ونظام الأخلاق الإسلامية ، ونظام العبادات الإسلامية ، بنسبة ما ، مما يدفعه إلى الطمع في رضوان الله تعالى وتجنب سخط الله وغضبه عليه ، وكل هذا يوجد الحافز لانتخاب الأصلح . فالمسلم في ظل انتخابات في مجتمع إسلامي ينظم على الطريقة الإسلامية ليس حرا في الإدلاء بصوته كما يشاء بل هو مسؤول عنه مسؤولية كاملة أمام الله تعالى ، يساعده على أداء هذه الأمانة أداء سليما ضمانات العقيدة والأخلاق والعبادة .

---

* ابن تيمية : السياسة الشرعية ص٩ . والحديث أخرجه الحاكم : المستدرك على الصحيحين (٧٠٢٣) بلفظ : (عن بن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من استعمل رجلا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين) ، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وأخرج الحاكم أيضا في المستدرك على الصحيحين برقم (٧٠٢٤) عن النبي صلى الله عليه وسلم : (من ولي من أمر المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم) قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

والنظام الديمقراطي ليس معه من تنظيم هذه المسؤولية وضماناتها غير الإفلاس التام!! ،

ومن هنا كان التشابه بين حق الانتخاب في الديمقراطية وحق الانتخاب في النظام السياسي الإسلامي تشابها ظاهريا ولا يعني التماثل .

ومثل ذلك يقال عن حق الترشيح ، فإنه يعني أنه يرشح نفسه ليكون من (أهل الحل والعقد) وهؤلاء لهم صفات معينة تضمن العلم والكفاءة والصلاح والأمانة ونحوها مما اشترطه العلماء ، فمن كان عاريا عن شروط أهل الحل والعقد فليس له حق الترشيح ، كما أن النصوص قد علمته أن حمل هذه الأمانة حزي وندامة يوم القيامة إلا لمن قام بحقها ووفى ما عليه فيها ، لما ذكرناه من النصوص السابقة ، ولقوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن أبي ذر قال : (قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها) * قال النووي: هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية ولا سيما لمن كان فيه ضعف.، وفي صحيح مسلم أيضا عن معقل بن يسار – رضي الله عنه – أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة) **. هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقا من أن النصوص الشرعية التي تعلمه حقيقة المسؤولية وتحمله مسؤولية خطيرة تستتبع في حال المخالفة عقوبة ربانية مرعبة ، وتوجد الضمانات التي تساعده على اتخاذ الموقف الذي يرضي الله تعالى .

فهذان مثالان على التشابه الظاهري الذي لا يعني التماثل .

وما قلناه عن حق الانتخاب وحق الترشيح وأن التشابه فيهما مع الديمقراطية لا يعني التماثل ينطبق على جميع جزئيات ووسائل النظام السياسي الإسلامي التي سنبحثها في الفصل القادم .

---

* أخرجه مسلم (٣٤٠٤) ، وأحمد (٢٠٥٣٦) .

** أخرجه مسلم (٢٠٣) و(٣٤٠٩) ، والدارمي (٢٦٧٦) .

الفصل الثاني

سبق النظام الإسلامي
إلى تقرير مبدأ اختيار الحاكم ومراقبته وعزله

الأُمة في النظام الإسلامي هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة، جعل الشرع لها أن تختار حكامها، وأن تراقبهم فهي القوامة على تنفيذ القانون الإسلامي، وأن تعزلهم وتستبدل بهم غيرهم إن هم خرجوا على القانون الإسلامي.

وعلى هذا يرى علماء القانون العام أن الخلافة «لم تكن نظاماً للحكم المطلق كما ادعى الغربيون بل كانت نظاماً ديمقراطياً حقيقياً: فالأُمة مصدر السلطات تفوض الخليفة في ممارستها نيابة عنها وهو مسؤول أمامها ونظام الشورى وإن لم يحدد له شكل خاص كنظام الاقتراع في صناديق الانتخاب فهو مع ذلك يعد أساساً صالحاً للحكم الديمقراطي فقد ترك تحديد الشكل لمقتضيات الظروف والعصور ليتطور معها وليتلاءم مع البيئة التي يقوم فيها»[١٧].

ولسنا نريد بهذا الفصل أن نثبت أن نظام الحكم في الإسلام والديمقراطية سواء، ذلك أن النظام الإسلامي نظام فريد، تشبهه الديمقراطية ظاهريا في بعض الوجوه، ويختلف عنها ويعلوعليها في وجوه أخرى كثيرة ومهمة، فلئن كانت الديمقراطيات في صورها المختلفة تحسب نفسها ديمقراطيات حرة غير مقيدة بأي قيد، بمعنى أن الأُمة لها أن تشرع ما تشاء، فإن الإسلام يقيد نظام الحكم فيه بما في ذلك الأُمة بأجمعها بنصوص الكتاب والسُنّة، وليس للأمة مجتمعة أن تشرع قانوناً واحداً يخالف الكتاب والسُنّة قال تعالى: ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾[١٨]، وقال أيضاً: ﴿**ومَنْ يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه**﴾[١٩]. وبذلك

---

(١٧) د. ثروت بدوي: أُصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٢٧.
(١٨) سورة المجادلة: الآية ٢٢٩. (١٩) سورة الطلاق: الآية ١.

يحقق للأمة وللأفراد ما تضمنه الإسلام من المصالح العظمى المشرعة بعلم الله والتي تقصر قدرات البشر وأفكارهم قصوراً تاماً عن مثلها أو قريب منها.

ولكن النظام الإسلامي قد جعل الأمة هي صاحبة السلطة الحقيقية في الدولة فلها أن تختار حكامها لينوبوا عنها في ممارسة السلطة كما لها أن تشترك مباشرة في ممارسة السلطة أحيانـاً، فضـلاً عن مراقبتها لحكامها وحقها في عزلهم، وهذه المبادىء جميعاً هي التي انتهت إليها الديمقراطية بعد تطور طويل.

وسائل النظام السياسي الإسلامي المقابلة لوسائل الديمقراطية :

وتأسيسا على ما تقدم فسوف نبحث في المباحث القادمة في (الوسائل) التي تضمنها النظام السياسي الإسلامي والتي يقابلها في النظام الديمقراطي ما يسمى بـ (وسائل الديمقراطية) ، تلك الوسائل التي تهدف في النظامين إلى الإسهام في إقامة نظام الدولة القانونية .

وسنبحث ذلك في أربعة مباحث : نخصص الأول للكلام عن وسيلة إسناد السلطة في النظام السياسي الإسلامي ، ونخصص الثاني للكلام في مشاركة الأمة في ممارسة السلطة ، ونتناول في الثالث حق الأمة في مراقبة الحاكم ، ونخصص المبحث الرابع للكلام عن حق الأمة في عزل الحاكم في الأحوال التي قررتها الشريعة ، مع ما تتضمنه هذه المباحث من مطالب وفروع .

وقبل الدخول في الموضوع نذكر بأن جميع تلك (الوسائل) المشرعة في النظام السياسي الإسلامي مدعومة بضمانات يتفرد بها النظام الإسلامي ، تتمثل في أحكام المنظومة الثلاثية من أنظمة العقيدة ، والأخلاق ، والعبادات ، التي ينتج عنها أعلى درجة من الصلاح والإصلاح للفرد والمجتمع وأشخاص السلطات الحاكمة ، وأن وسائل الديمقراطية عارية عن تلك الضمانات ولا تمتلك شيئا منها أو شيئا يسد مسدها فليس معها في ذلك إلا الخواء التام .

ولذلك كان التشابه في (الوسائل) بين النظامين تشابها ظاهريا لا يعني التماثل ، وهو ما نبهنا إليه وشرحناه في المبحث السابق لكي يضعه القارئ الكريم في اعتباره ويستصحبه معه أثناء دراسة المباحث القادمة .

المبحث الأول

وسيلة إسناد السلطة: الاختيار من الأمة

الأمة هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة الإسلامية وهي المخاطبة أصلاً بتطبيق الشرع وتنفيذ القانون الإسلامي، ولكن الأمة لكثرة أفرادها لا تستطيع أن تباشر بمجموعها وظائف الدولة التي تؤدي في النهاية إلى تنفيذ أحكام الشرع ومن هنا تحتم ظهور النيابة عن الأمة في تنفيذ هذا الواجب فتنتخب الأمة رئيساً وكيلاً عنها في ممارسة سلطاتها، وتختار أهل الحل والعقد ليمثلوها في ممارسة سلطاتها أيضاً. وعلى هذا سنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب نتكلم في الأول على اختيار الأمة للحاكم، رئيس الدولة، وفي المطلب الثاني نتكلم على اختيار ممثلي الأمة أهل الحل والعقد، ونخصص المطلب الثالث للكلام على حق الترشيح وحق الانتخاب.

المطلب الأول

اختيار الحاكم من قِبَل الأمة في النظام الإسلامي

قد بيّنا عند البحث في السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي أن الإسلام قرر البيعة وهي عقد رضائي بين الأمة والحاكم وسيلة لإسناد السلطة يمارسها نيابة عن الأمة وتحت إشرافها المستمر، فإن أحسن أعانته، وإن زاغ قوّمته، فإن لم يتقوّم خلعته، والذي يدل على أن الأمـة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم في الإسلام جملة أدلة نوجزها هنا إيجازاً شديداً لأننا فصلنا القول فيها سابقاً منعاً للتكرار، فمن تلك الأدلة:

١ـ نصوص الكتاب والسُنّة التي قررت البيعة ونسبتها إلى الأمة تبايع أميراً عليها ليمارس السلطة فيها[٢٠].

٢ـ أن النبي عليه الصلاة والسلام ظل قائماً بمهمة الإمارة في الدولة الإسلامية «لعشر سنوات حتى التحق بالرفيق الأعلى من غير أن يأمر المسلمين ويهديهم هداية صريحة قاطعة

(٢٠) وقد ذكرنا هذه النصوص تفصيلاً عند البحث في السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.

في مَنْ يكون خليفتهم من بعده. والذي فهمه الصحابة من هذا السكوت ومن قول الله عز وجل في القرآن: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ أن الله تعالى قد خيرهم في تولية الرئيس لدولتهم بعد نبيه بالانتخاب وأنه ينبغي أن يكون هذا الانتخاب بمشاورة المسلمين»[٢١].

٣ـ أقوال كبار العلماء في حق الأمة في الاختيار وقد كنا نقلنا طائفة من أقوالهم، كالغزالي، والباقلاني، والماوردي، والبغدادي، وابن خلدون، وابن قدامة المقدسي، وابن تيمية وغيرهم وكلها تطبق على حق الأمة في اختيار الحاكم[٢٢].

٤ـ إجماع الصحابة على أن الاختيار من الأمة هو طريق ثبوت الإمامة وذلك عندما أجمعوا على تولية أبي بكر رضي الله عنه عن طريق البيعة من أهل الحل والعقد ثم البيعة العامة له في المسجد.

هذا كله قد ذكرناه فيما سبق وأوجزناه هنا، وأوضحنا أيضاً أساس حق الأمة في الاختيار الذي يكمن في كونها هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ الشرع ولتعذر قيامها بهذا الواجب بصورتها الجماعية فإنها تنيب مَنْ يقوم بهذا التنفيذ نيابة عنها وتحت إشرافها ليقوم بتنفيذ ما هي مكلفة به شرعاً.

ولكننا نرى أن نثير هنا نقطة حرية بالاهتمام وهي: الاختيار من الأمة أو البيعة وسيلة لإسناد السلطة أكانت بدايتها بيعة أبي بكر رضي الله عنه أم أن أوّل دولة إسلامية أقامها النبي في المدينة قامت على البيعة أو العقد الرضائي؟

الرسول الكريم يشرع أول سابقة دستورية في الاختيار:

الذي يبدو لي أن بيعة العقبة الثانية التي بايع فيها ممثلو الأوس والخزرج رسول الله ﷺ كانت هي الأساس لنشأة الدولة الإسلامية، حيث تعينت فيها السلطة العامة التي يخضع لها هذا الجمع من المبايعين وأتباعهم، والقانون الذي يخضعون له، والتزاماتهم تجاه السلطة العامة، والتزامات السلطة العامة نحوهم، مما جعل منهم كياناً سياسياً لا يعوزه إلا الإقليم الذي يقطنونه سوية وقد تم ذلك أخيراً بالهجرة إلى المدينة، فكانت هذه البيعة ـ على ما نرى ـ هي الأساس لنشأة الدولة الإسلامية وكان ما تبعها من الهجرة تحقيقاً لقيام

---

(٢١) الأستاذ أبو الأعلى المودوي: نظرية الإسلام وهديه في السياسية والقانون والدستور ص٣٧٩.
(٢٢) انظر أقوالهم مفصلة في مبحث (السلطة التنفيذية) في هذا المؤلف.

هذه الدولة على صعيد الواقع[٢٣].

ومن هذا يبدو أن أوّل دولة إسلامية نشأت عن طريق تعاقد سياسي حصل بين طرفين: الرسول ﷺ، والأنصار، على إنشاء الجماعة السياسية أو الكيان السياسي تحت شروط

(٢٣) ونظراً لأهمية هذا التعاقد السياسي ولإثبات ما سقناه في المتن نورد هنا واقعة البيعة هذه كما ذكرها ابن هشام في السيرة النبوية جـ٢ ص٣٠١: «. . . قال كعب بن مالك: ثم خرجنا إلى الحج وواعدنا رسول الله ﷺ في أوسط أيام التشريق، قال: فلما فرغنا من الحج وكانت الليلة التي واعدنا رسول الله ﷺ نمنا تلك الليلة مع قومنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله ﷺ نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلاً ومعنا امرأتان من نسائنا. . . فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله ﷺ حتى جاءنا ومعه عمه العباس بن عبدالمطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له. فلما جلس كان أوّل متكلم العباس بن عبدالمطلب فقال: يا معشر الخزرج: إن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منعناه في قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده وأنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه فأنتم وما تحملتم من ذلك وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عزة ومنعة في قومه وبلده. قال: فقلنا له قد سمعنا ما قلت فتكلم يا رسول الله محمد فخذ لنفسك ولربك ما أحببت. قال: فتكلم رسول الله ﷺ فتلا القرآن ودعا إلى الله ورغب في الإسلام ثم قال: أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم. قال: فأخذ البراء بيده ثم قال: نعم والذي بعثك بالحق نبياً لنمنعنك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر. قال: فاعترض القول والبراء يكلم رسول الله ﷺ أبو الهيثم بن التيهان فقال: يا رسول الله: إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنّا قاطعوها - يعني اليهود في المدينة - فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك؟ قال: فتبسم رسول الله ﷺ ثم قال: بل الدم الدم والهدم الهدم أنا منكم وأنتم مني أحارب مَنْ حاربتم وأسالم مَنْ سالمتم، قال كعب بن مالك: وقد كان رسول الله ﷺ قال: أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس وجعل أبا أمامة أسعد بن زرارة نقيب النقباء». (انظر أيضاً الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص٣٢ للأستاذ محمد حميد الله) ونحن إذا نظرنا إلى الالتزامات الواردة في هذا التعاقد أمكننا أن نستخلصها على الوجه الآتي:

١- إنهم بايعوه برضاهم على إنشاء كيان سياسي بموجب عقد.

٢- إن تكوين هذه الجماعة بعقد البيعة هذا يترتب عليه قطع حبالهم وصلاتهم مع الجماعات والأفراد من اليهود في المدينة بسبب هذا الكيان الناشىء الجديد.

٣- إنهم مستعدون للقتال مع النبي ﷺ تحت رئاسته وحمايته ومنعه من أعدائه.

٤- أن لا يتركهم الرسول بعد الظفر والنصر وإنما يبقى رئيساً لهم.

والتزامات معينة ذكرت صراحة في عقد البيعة هذا، ثم كانت الهجرة فكانت الدولة الإسلامية[٢٤].

وإذا كانت هذه الدولة قد نشأت منذ بدايتها على أساس التعاقد الرضائي بالبيعة، فإن الشريعة قد حرصت على استمرار هذا المعنى التعاقدي، فقررت بالنصوص، نظام البيعة وهي عقد رضائي بين (الأمة) و (الحاكم) وسيلة لإسناد السلطة إليه يمارسها نيابة عن الأمة.

وهكذا تكون هذه الدولة قائمة على العقد الرضائي ابتداء وبقاء أو نشأة واستمراراً.

جواز الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر:

وإذا كانت الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم على ما قررناه فكيف تباشر هذا الحق على صعيد الواقع؟ أيقوم أفراد الأمة به مباشرة؟ أم يقوم بهذا الحق طائفة منهم بتخويل من الأمة؟ الواقع أننا لا نجد في النظام الإسلامي إلزاماً بصورة واحدة من هاتين الصورتين دون الثانية مما يدل على أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة حسب الظروف والأحوال فيمكن أن يكون انتخاب الحاكم بطريقة الانتخاب المباشر أو غير المباشر فكلا الطريقتين مما تتسع له قواعد الشريعة الإسلامية. فأسلوب الانتخاب المباشر يجد سنده في قوله

= وهكذا نشأ بهذا العقد الرضائي كيان سياسي لجماعة منظمة تعينت فيها (السلطة العامة) وتعين فيها (مجموعة الأفراد الداخلين في هذا العقد وأتباعهم) وتعينت فيه بعض الحقوق والالتزامات لكلا الطرفين الداخلين في التعاقد.

(٢٤) ومسألة كون النبي الكريم أسس دولة وكانت له صفة رئيس الدولة واختصاصاته إضافة إلى صفة النبوة، حقيقة اعترف بها جمع من المستشرقين نذكر منهم: فتزجيرالد[١]، نالينو[٢]، شاخت[٣]، ستروثمان[٤]، ماكدونالد[٥]، أرنولد[٦]، جب[٧] «انظر مثلاً طائفة من أقوالهم في:

1. Dr. V. Fitsgerald: "Muhammedan Law" Ch. I.P.I.

2. C.A. Nallino, Cited by Sir. T. Arnold in his book "The Caliphate", P.i98.

3. Dr Schacht: "Encyclopaedia of Social Sciences" Vol. VIII, P.333.

4. R. Sitrothmann: "The Encyclopardia of Islam" IV, P.350.

5. D.B. Macdonald: "Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory" (New York 1903) P.67.

6. Sir T. Arnold: "The Caliphate" Oxford. 1924, P.30.

7. H.A.R. Gibb: "Muhammedanism" 1949, P.3.

تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[٢٥] فهذا النص بظاهره يقتضي أن يتشاور أفراد الأمة في شؤونهم وفي أعلاها انتخاب رئيس الدولة فيباشرون جميعاً هذا الحق إلا مَنْ استثني منهم بدليل شرعي. ويؤيد هذا الرأي في اشتراك أفراد الأمة في الانتخاب ما قاله الإمام الرازي في تفسير آية الشورى التي ذكرناها إذ قال: «إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم أي لا ينفردون برأي بل ما لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه»[٢٦].

أما الانتخاب غير المباشر فيجد سنده في السوابق الدستورية الثابتة في عصر الراشدين فقد تم انتخاب الخلفاء الراشدين ـ وعصرهم خير العصور فهماً للإسلام وتطبيقاً له ـ من قبل طائفة من الأمة، وهم أهل الحل والعقد، وتابعهم بعد ذلك الناس الموجودون في المدينة فبايعوا مَنْ اختاره أهل الحل والعقد للرئاسة ولم ينتخبهم جميع المسلمين في جميع المدن الإسلامية، ولم ينقل لنا اعتراض على هذه الكيفية لا من الخلفاء الراشدين أنفسهم ولا من غيرهم فيكون ذلك إجماعاً منهم على صحة الانتخاب غير المباشر في إسناد السلطة للحاكم[٢٧].

ومن جهة ثانية فإن الانتخاب غير المباشر يجد سنده في أن صاحب الحق ـ وهي الأمة التي لها حق الاختيار ـ لها أن تنيب طائفة منها في استعمال هذا الحق نيابة عنها، إذ ليس من اللازم على صاحب الحق استعماله لحقه مباشرة بل له أن يستعمله بنفسه وله أن ينيب فيه غيره أو يوكله فيه، وقد أقر الفقهاء الانتخاب غير المباشر عندما صرحوا أن الإمام يختاره أهل الحل والعقد وقد نقلنا أقوالهم سابقاً فلا نكررها هنا.

ولاية العهد هل تنافي حق الأمة في الاختيار؟:

ولاية العهد أو الاستخلاف معناها أن يعهد الإمام السابق إلى إمام بعده[٢٨] وهو ما حصل من أبي بكر رضي الله عنه إذ عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب. فما هو

---

(٢٥) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٢٦) تفسير الرازي جـ٢٧ ص١٧٧.

(٢٧) انظر مثل هذا المعنى للدكتور عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص١٨.

(٢٨) قال الماوردي في الأحكام السلطانية ص٤ وأبو يعلى ص٧: «والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل والثاني بعهد الإمام من قبله».

تكييف هذا العهد؟ وهل ينافي حق الأمة في الاختيار؟

الظاهر من أقوال الفقهاء أن التكييف الشرعي لولاية العهد أنها لا تزيد على ترشيح مَنْ يصلح للخلافة لتبايعه الأمة بعد ذلك برضاها، فإن بايعته انعقدت له الإمامة، وإن رفضت بيعته أو بايعت غيره سقط الترشيح السابق له وكأنه لم يكن، وبهذا تبقى الأمة هي صاحبة القول الفصل في اختيار الحاكم.

ويدل على صحة فهمنا لولاية العهد على أنها ترشيح ما قاله أبو يعلى في الأحكام السلطانية: «يجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده... ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة»[29] وقوله أيضاً: «لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تنعقد بعقد المسلمين... بدليل أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز... إن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته ـ أي الإمام القائم ـ باختيار أهل الوقت»[30] فهل أصرح من هذه الأقوال في أن الإمامة لا تنعقد ولا تثبت بمجرد العهد وإنما باختيار أهل الحل والعقد؟ وعلى ذلك يكون التكييف الشرعي للعهد أنه ترشيح للخلافة فقط.

فما لم يعلن أهل الحل والعقد اختيارهم الصريح وبيعتهم الصريحة لا يصير المعهود إليه ـ أي المرشح ـ خليفة وقد نبه إلى هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يتكلم على الإمامة ويرد على مَنْ يقول إنها تنعقد بأربعة أو اثنين أو واحد فقال: «فليست هذه أقوال أئمة أهل السُنّة بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً... وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً»[31] ثم يكرر ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر فيقول: «وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم»[32] فهل أصرح من هذا في أن العهد ليس أكثر من ترشيح؟ وعلى ذلك فإن ولاية العهد بتكييفها الشرعي الذي أوضحناه لا تنافي حق الأمة في الاختيار مطلقاً.

(٢٩ و٣٠) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٩، ١٠.

(٣١ و٣٢) الإمام ابن تيمية: منهاج السُنّة جـ١ ص١٤١ و١٤٢.

وقد نبه بعض علماء القانون العام أيضاً إلى العهد بمعنى الترشيح فقال: «يتم اختيار الخليفة على مرحلتين: مرحلة الترشيح ومرحلة البيعة وقد يتم الترشيح عن طريق الاستخلاف من الإمام القائم قبل موته وهذا ما حدث حينما استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب ليتولى الإمامة بعد وفاته ولكن الترشيح يتم في العادة بواسطة الأخيار من أبناء الأمة وهم مَنْ اصطلح على تسميتهم أهل العقد والحل، وبعد انعقاد الترشيح يبايع المسلمون في المسجد والبيعة شبيهة بالاستفتاء الشعبي»[٣٣].

المطلب الثاني
اختيار ممثلي الأمة

كنا قد بحثنا في السلطة التشريعية وبيّنا أهل الحل والعقد والشروط المعتبرة فيهم والأساس الذي يقوم عليه تمثيلهم للأمة ودعانا ذلك لأن نبحث في نظرية النيابة عن الأمة وإثباتها كنظرية أصيلة وقاعدة ثابتة في النظام السياسي الإسلامي مستنبطين لها سندها من القرآن والسُنّة والإجماع ومن فكرة الفروض الكفائية التي يقوم بها البعض نيابة عن الباقين حتى باتت تلك النظرية تصلح سنداً قوياً لفكرة النيابة عن الأمة وتمثيلها من قبل هيأة منها.

وبحثنا أيضاً تكييف العلاقة بين أهل الحل والعقد وبين الأمة فكانت لا تزيد على الوكالة أو النيابة والتمثيل وقدمنا الأدلة على ذلك مما لا داعي لتكراره هنا، ولكننا نوجز هنا مسألة واحدة هي: كيف ينال أعضاء مجلس الشورى أو أهل الحل والعقد مكانهم في المجلس؟

جواب ذلك أن الأمة هي التي تختارهم عن طريق الانتخاب الذي يجد سنده في الكتاب والسُنّة، فأما القرآن ففيه قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٣٤] و ﴿أمرهم شورى بينهم﴾[٣٥]، وانتخاب ممثلي الأمة من أهم الأمور التي تجري فيها الشورى، وإجراء الشورى فيها يكون باستشارة أفراد الأمة فيمن يكونون ممثلين عنها و (الأداة) لمعرفة رأي أفراد الأمة هي (الانتخاب). وأما السُنّة النبوية ففيها قوله عليه الصلاة والسلام لأهل بيعة العقبة: «أخرجوا منكم اثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم»[٣٦] فأخرجوا منهم اثني عشر

---

(٣٣) الدكتور ثروت بدوي: أُصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١١٩.

(٣٤) سورة آل عمران: الآية ١٠٩.

(٣٥) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣٦) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٣ ص٦١ وابن هشام: السيرة النبوية جـ٢ ص٣٠١.

نقيباً ـ ليمثلوا قومهم ـ تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. وبذلك جعل إليهم اختيار ممثليهم، أي انتخابهم. ومن جهة ثالثة فإن صاحب السلطة ـ وهي الأمة على ما أثبتناه ـ من حقه شرعاً أن ينيب غيره في ممارسة سلطته، والوسيلة التي تمكن الأمة من إنابة بعض أفرادها في ممارسة سلطتها هي الاختيار أو الانتخاب، وأخيراً فإن مقصود الشرع إيجاد أهل الحل والعقد في الجماعة فما يوصل إلى هذا المقصود يكون واجباً أو مندوباً والذي يوصل إليه هو نظام الانتخاب الذي ينتخب بمقتضاه أهل الحل والعقد ليقوموا بالواجبات التي جعلها الشرع إليهم.

والآن وقد انتهينا من الكلام في اختيار الحاكم واختيار ممثلي الأمة بقي أن نوضح مسألتين مكملتين لهذا البحث.

الأولى ـ هل لمن تتوفر فيهم شروط الحاكم أو شروط العضوية لمجلس الشورى أن يرشحوا أنفسهم ويدعوا إلى انتخابهم مع ما هو معروف في الشريعة من كراهية طلب الولاية؟

الثانية ـ ما هي صفة من له الحق في الانتخاب؟

وسنبحث هاتين المسألتين في مطلب مستقل على النحو الآتي:

المطلب الثالث

حق الترشيح وحق الانتخاب

أولاً ـ حق الترشيح واختلاف آراء العلماء بشأنه:

اختلف الباحثون المحدثون في مسألة ترشيح الفرد نفسه لرئاسة الدولة في النظام الإسلامي أو لعضوية مجلس الشورى على رأيين:

الأول: عدم جواز ترشيح الفرد نفسه لوظيفة ما أو منصب نيابي نظراً لورود السُّنَّة بمنع طلب الولاية[٣٧] وإلى هذا الرأي ذهب

(٣٧) فقد ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري: «عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت على النبي أنا ورجلان من قومي فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله وقال الآخر مثله. فقال: إنّا لا نولي هذا الأمر مَنْ سأله ولا مَنْ حرص عليه» (صحيح البخاري ٩/٦٤ وبلفظ آخر لمسلم ٦/٦) ومن ذلك أيضاً ما أورده البخاري: «عن عبدالرحمن بن سمرة قال: قال النبي ﷺ: يا عبدالرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها» (صحيح البخاري ٩/٦٣ وانظر أيضاً صحيح مسلم ٥/٨٦ والنسائي ٨/٢٢٥ وسنن أبي داود ٢/١٨ وسنن الترمذي ـ

فريق من العلماء[٣٨].

الثاني: جواز الترشيح لأنه بمثابة الإعلان عمن تتوفر فيهم شروط العضوية ولأنه أيضاً من قبيل الدلالة على الخير وإرشاد الأمة إلى انتخاب الأصلح ولأن نبي الله يوسف عليه السلام رشح نفسه في قوله تعالى: **﴿قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾**[٣٩]. وبعض مَنْ قال بهـذا الرأي أجازه مطلقاً، وبعضهم أجازه للضرورة في الوقت الحاضر، استثناء من الأصل العام الذي يمنع طلب الولاية، لتعقد الأمور في الوقت الحاضر وعدم معرفة الأمة الكفء فيكون ترشيح الفرد نفسه من قبيل الدلالة على الخير كما ذكرنا والإرشاد إلى انتخاب الأصلح[٤٠].

الرأي المختار: جواز الترشيح:

والذي أراه جواز الترشيح للتعليل الذي ذكره أصحاب الرأي الثاني أما الأحاديث الواردة بمنع طلب الولاية فيمكن حملها على طلب الولاية ممن يطلب بها دنيا ورياسة واستعلاء لا القيام بفرضيتها، أو من ضعيف لا تتوفر فيه شروطها بدليل أن القرآن الكريم دل على طلب يوسف عليه السلام الولاية، كما أن السُّنَّة الناهية عن طلب الولاية ورد فيها تعليل ذلك النهي

٤/١٠٦) ومن ذلك أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة...» (انظر البخاري ٩٣/٩ والنسائي ١٦٢/٧ ونيل الأوطار للشوكاني جـ٨/٢٢٦).

(٣٨) من هؤلاء الباحثين الأستاذ محمد أسد في كتابه منهاج الإسلام في الحكم ص٩١ وما بعدها والأستاذ المودودي في كتابه نظرية الإسلام السياسية ص٥٩، ٦٠ والأستاذ عبدالقادر عودة في كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٦٨.

(٣٩) سورة يوسف: الآية ٥٥.

(٤٠) من هؤلاء الذين قالوا بالجواز الدكتور عبدالكريم عثمان في كتابه النظام السياسي في الإسلام ص٣٩ والدكتور محمد عبدالله العربي في كتابه نظام الحكم في الإسلام ص٧٣ وممن أجازه للضرورة في الوقت الحاضر الدكتور عبدالكريم زيدان في كتابه الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٣٢ فقال: «وإذا كان ترشيح الفرد نفسه لا يجوز كقاعدة عامة ولكن إذا قضت به الضرورة أو المصلحة الشرعية جاز ولا خلاف أن الأمور تعقدت في وقتنا الحاضر واتسعت وما عاد بالإمكان معرفة الأمة للأكفاء الصالحين حتى تنتخبهم ولما كان تولي هؤلاء مناصب الدولة في غاية الأهمية حتى يساهموا في إدارة شؤون الدولة وفق الشرع الإسلامي فإن ترشيح الكفء نفسه يعتبر من قبيل الدلالة على الخير ومن قبيل إرشاد الأمة وإعانتها على انتخاب الأصلح لتحقيق المطلب المهم فيجوز، وقد نستأنس لرأينا هذا بقول يوسف عليه السلام: **﴿قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾** ولا يظن بيوسف عليه السلام أنه طلب هذا المنصب حرصاً =

بأنـه التـطلع المـذمـوم إلى المسؤولية للاستعـلاء بهـا وإشباع هوى في النفس لا للقيام بفـرضيتهـا، يدل على ذلـك قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة»[41] وكلمة (ستحرصون) مع ترتيب الجزاء عليها، فيه هذا المعنى الذي ذكرناه، فطلب الولاية ليس محظوراً لذاته وإنما لما قد يرافقه من الهوى وحب الرئاسة والملك ولذلك قال بعض الفقهاء: «طلب الإمارة لا لذاتها بل للقيام بواجباتها. . . سُنّة الأنبياء والمـرسلين، وطـالب الإمـارة لذاتهـا طالب ملك ورياسة»[42] وقد أجاز ابن حزم الأندلسي أيضاً ترشيح الإنسان نفسه للولاية فقال في أحد طرق ثبوت الإمامة: «إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ـ أي لم يرشح أحداً ـ أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ـ أي أن يرشح نفسه ـ ولا منازع له، ففرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته»[43].

حكم الدعاية للمرشح:

وإذا جاز الترشيح مطلقاً على رأي بعض العلماء، وللضرورة والمصلحة الشرعية على رأي بعضهم الاخر استثناء من أصل عدم الجواز، فليس لمن رشح نفسه أن يقوم بالدعاية الانتخابية التي يقوم بها المرشحون عادة في الوقت الحاضر والتي تتضمن ازجاء المديح لأنفسهم وإلصاق النقص بغيرهم لأن كلاً من هذين حرام في شرع الله، وإنما الذي يجوز للمرشح أن يعرف نفسه للناخبين ويبين لهم فكرته ومنهاجه في العمل بصدق المسلم القوي الأمين بعيداً عن الخداع والتمويه المحرمين في الشرع.

ثانياً ـ حق الانتخاب: طبيعته، وشروط الناخب:

من حق كل فرد في المجتمع الإسلامي سواء أكان ذكراً أو أنثى إذا كان بالغاً عاقلاً أن يكون له رأي في مصير الدولة لأنه منعم عليه بنصيبه من الخلافة العمومية ولم يخص الله تعـالى تلك الخلافة بشروط خاصة من الكفاءة والثروة بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح فحسب فالمسلمون سواسية في حق التصويت وأبداء الرأي[44].

منه على المنصب ولكن طلبه ليجعله وسيلة لتحقيق مقاصد مرضية عند الله تعالى».

(٤١) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ٩/٧٩ والنسائي ٧/١٦٢ والبيهقي ١٠/٩٥.

(٤٢) تتمة الروض النضير جـ٥ ص٢٥.

(٤٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ٤ ص١٧١.

(٤٤) الأستاذ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص٥٥ وجاء =

وعلى اعتبار أن الانتخاب (شهادة) من الناخب بصلاحية مَنْ انتخبه للقيام بما سيعهد إليه من وظيفة في الدولة فيمكن اعتبار شروط الصلاحية للشهادة شروطاً للناخب أيضاً(٤٥).

وعلى ذلك لا يحق التصويت لكل مَنْ لا تقبل شهادته شرعاً كأن يكون محدوداً في قذف، أو شهادة زور، أو كان صبياً أو مجنوناً، لأن هؤلاء جميعاً لا تقبل شهادتهم شرعاً وهذا لا يشمل المرأة لأن القرآن الكريم قبل شهادتها بالجملة في قوله تعالى: ﴿فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾(٤٦) كما أن النساء بايعن رسول الله ﷺ بيعة العقبة الثانية كما أوضحنا ذلك سابقاً.

= أيضاً في صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي مادة ٢٩: «حق التصويت لكل مَنْ بلغ سن الرشد ممن يؤمنون بمبادىء الدولة في انتخاب الأمير وأعضاء مجلس الشورى» ويرى الأستاذ محمد عبدالله العربي في كتابه نظام الحكم في الإسلام ص٨٤ «الشعب كله - أي كل مكلف راشد فيه من ذكر وأنثى - يجب أن يشترك في عملية الإنابة» ويرى الأستاذ سعيد رمضان في كتابه معالم الطريق ص٦١ «أن الناخب يجب أن يتوفر فيه شرط النظافة والورع ومقياسه الأدنى - في رأينا - أن لا يكون متجاهراً بمعصية أو محكوماً عليه بحكم قضائي يشين أخلاقه».

(٤٥) نبه إلى هذا الربط بين الشهادة وحق الانتخاب الأستاذ قحطان عبدالرحمن في كتابه: الشورى بين النظرية والتطبيق ص١٠٥ وهو في رأينا نظر سليم وفقه سديد لذلك رجحناه.

(٤٦) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

المبحث الثاني

مشاركة الأمة في ممارسة السلطة

الامة كما تبينا هي صاحبة السلطة في الدولة في النظام الإسلامي وما الحكام فيها إلا أفراد عاديون لا يكسبهم الحكم مزية سوى ثقل المسؤولية أمام الله وأمام الأمة وهي ـ أي الأمة ـ تباشر حقها في ممارسة السلطة بطريقين:

الأول: عن طريق ممثليها: الحاكم وأهل الحل والعقد.

الثاني: عن طريق الاشتراك المباشر في ممارسة السلطة في بعض الأمور.

وسنخصص لكل من هاتين الصورتين مطلباً مستقلاً.

المطلب الأول

مباشرة الأمة للسلطة عن طريق ممثليها

قلنا إن صاحب الحق ليس من اللازم عليه ـ حسب قواعد الشريعة ـ أن يستعمل حقه مباشرة بل له أيضاً أن يوكل غيره وينيبه في استعمال حقه أو سلطته، فللأمة وهي صاحب الحق في السلطة أن تنيب أفراداً منها في ممارسة سلطاتها وهؤلاء هم الحكام. وأثبتنا فيما سبق أن علاقة الحاكم (رئيس الدولة) بالأمة هي علاقة وكالة، وقدمنا الأدلة على ذلك. كما بحثنا العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد (مجلس الشورى) فكانت علاقة وكالة أو تمثيل أيضاً وأثبتنا ذلك بالأدلة الكافية. وعلى ذلك فإن هؤلاء الوكلاء أو النواب ـ رئيس الدولة ومجلس الشورى ـ تباشر الأمة بواسطتهم سلطاتها لتعذر اجتماع الأمة لمباشرة وظائف الدولة جميعاً فلا بد من الإنابة في ذلك، وعلى ذلك فالنظام الإسلامي لا يعرف السلطة التي تكون امتيازاً شخصياً أو حقاً شخصياً للحكام بل هي حق الأمة توكل فيه مَنْ ترتضيه. ولكن مباشرة الأمة لسلطانها عن طريق ممثليها ليس هو الصورة الوحيدة لممارسة الأمة للسلطة بل وجد إلى جانبها في النظام السياسي الإسلامي صورة أخرى هي ممارستها للسلطة مباشرة وهو ما سنبحثه في المطلب القادم.

المطلب الثاني
ممارسة الأمة للسلطة مباشرة

عرف النظام السياسي الإسلامي فكرة اشتراك الأمة مباشرة في ممارسة السلطة واتخاذ القرار اللازم، والسوابق الدستورية في ذلك كثيرة، منها ما حصل في (غنائم هوازن) لما بدا للنبي ﷺ أن يرد إليهم سبيهم بعد أن جاؤوا مسلمين فقام النبي عليه الصلاة والسلام خطيباً في المسلمين فقال: «إن هؤلاء قد جاءوا مسلمين وإنّا قد خيرناهم بين الذراري والأموال فلم يعدلوا بالأحساب شيئاً فمن كان عنده من شيء فطابت نفسه أن يرده فسبيل ذلك، ومن لا فليعطنا وليكن قرضاً علينا حتى نصيب شيئاً فنعطيه مكانه. قالوا: يا نبي الله قد رضينا وسلمنا. قال: إني لا أدري لعل فيكم مَنْ لا يرضى فمروا عرفاءكم يرفعون ذلك إلينا. فرفعت إليه العرفاء أن قد رضوا وسلموا»[47] وواضح من هذا أن النبي الكريم لم يكتف بإجابة بعضهم أو أهل الحل والعقد فيهم وإنما قصد عرض الأمر عليهم جميعاً ومعرفة آرائهم جميعاً.

ومن ذلك أيضاً عرض النبي الكريم أمر القتال في المدينة أو خارجها على جمهور المسلمين في واقعة أحد، ومنها أيضاً عرض النبي الكريم مسألة قتال قريش عام الحديبية عندما بلغه أنها قتلت مبعوثه إليهم عثمان بن عفان رضي الله عنه إذ عرض أمر القتال على المسلمين فيما يشبه استفتاء شعبياً. ومنها أيضاً ما فعله أبو بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله ﷺ عندما أريد اختيار إمام للمسلمين حيث قال: «. . . وإن محمداً قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم»[48].

وهذه السوابق بجملتها تدل على أن النظام الإسلامي عرف فكرة إشراك الأمة مباشرة في ممارسة السلطة لاتخاذ القرار المناسب.

---

(٤٧) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ٢ ص١٥٥.

(٤٨) ابن هشام: السيرة النبوية جـ٣ ص٧٨٠.

المبحث الثالث

حق الأمة في مراقبة الحاكم وإخضاعه للقانون الإسلامي

إذا كانت الأمة ـ كما بينا ـ هي صاحبة السلطة توكل فيها الحكام ليمارسوها نيابة عنها فإن من حق الموكل أن يراقب وكيله ليطمئن على حسن تصرفه فيما وكله فيه، ولا سيما أن هذه الوكالة وكالة مقيدة بممارسة السلطة لتنفيذ الشرع وهو محل العقد في عقد البيعة. وإذا كان سلطان الأمة في الأصل ليس مطلقاً بل مقيداً بتنفيذ الشرع فإن سلطان الحاكم يتقيد بذلك أيضاً لأن الوكيل لا يملك أكثر مما يملكه الأصيل من سلطة، فيكون للأمة مراقبته في مدى تنفيذه للشرع وخضوعه للقانون الإسلامي والتزامه به أثناء ممارسته للسلطة.

أساس حق الأمة في المراقبة والتقويم:

والأساس الذي تستمد منه الأمة حقها في المراقبة والتقويم يتركز في النقاط الآتية:

١ـ أنها صاحبة السلطة الأصيلة وأنه ـ أي الحاكم ـ وكيل عنها وللأصيل مراقبة الوكيل.

٢ـ إن عقد الولاية للحاكم يتم بالبيعة وهي عقد يتضمن التعاقد معه على ممارسة السلطة لتنفيذ الشرع وهذا هو التزامه تجاه الأمة ومن حقها أن تراقبه في تنفيذ هذا الالتزام.

٣ـ دفع الأمة المسؤولية عنها أمام الله تعالى، وبيان ذلك: أن الأمة هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ القانون الإسلامي كما بينا فإذا سكتت على عدم التنفيذ أو على الخروج على القانون الإسلامي من قبل وكيلها لحقتها المسؤولية فلا بد من مراقبتها للحاكم لدفع هذه المسؤولية عنها.

واجب الأمة في الاعتراض على مخالفة الحاكم للقانون الإسلامي:

وتأسيساً على ما تقدم يكون من حق الأمة بل من واجبها مراقبة الحاكم في ممارسته للسلطة، فإن مارسها وفقاً للقانون الإسلامي، خضوعاً له والتزاماً به، أعانته في ذلك، وإن هو خرج على شيء من ذلك قومته وطوعته للقانون الإسلامي لأن الخروج على القانون الإسلامي منكر يجب تغييره، والأمة أفراداً وجماعة مكلفة شرعاً أن لا تقر المنكر بين

ظهرانيها بل تغيره، تطبيقاً للآيات الواردة في النهي عن المنكر[٤٩] والأحاديث النبوية الواردة بذلك[٥٠]، ودفعاً للعقاب الجماعي الذي قد تتعرض له إن هي لم تغير ذلك المنكر وهذا العقاب وارد في قوله تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾[٥١] وهكذا

---

(٤٩) فمن هذه الآيات الكريمة: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ التوبة ٧١ و﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ آل عمران ١٠٤ و﴿الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾ التوبة ١١٢. و﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ آل عمران ١١٠. و﴿يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ آل عمران ١١٤. و﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾ لقمان ١٧. و﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ الحج: ٤١.

(٥٠) ومن تلك الأحاديث الشريفة: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» صحيح مسلم جـ١ ص٥٠، وانظره بلفظ مقارب في الترمذي جـ٤ ص٤٧٠. و«والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم» رواه أبو داود: انظر رياض الصالحين ص١١٢ ورواه أيضاً الطبراني، انظر مجمع الزوائد جـ٧ ص٢٦٩ و«إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده» رياض الصالحين ص١١٣ وانظر أيضاً سنن البيهقي جـ١٠ ص٩١ و«إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» سنن الترمذي جـ٤ ص٤٧١ و«إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت الظالم فقد تودع منهم» رواه أحمد والبزاز والطبراني، انظر مجمع الزوائد جـ٧ ص٢٧٠.

(٥١) سورة الأنفال آية ٢٥: وبيان ذلك: أن من سنن الله تعالى أن المجتمع الذي يشيع فيه المنكر وتنتهك فيه حرمات الله وينتشر فيه الفساد ويسكت الأفراد عن الإنكار والتغيير فإن الله تعالى يعمهم بمحن غلاظ قاسيات تعم الجميع وتصيب الصالح والطالح وهذه في الواقع سُنّة مخيفة وقانون رهيب يدفع كل فرد لا سيما مَنْ كان عنده علم وفقه إلى المسارعة والمبادرة فوراً لتغيير المنكر دفعاً للعذاب والعقاب عن نفسه وعن مجتمعه. وقد ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ قوله: «يحذر الله تعالى عباده المؤمنين فتنة أي اختباراً ومحنة يعم بها المسيء وغيره لا يخص بها أهل المعاصي ولا مَنْ باشر الذنب بل يعمها وعلى ذلك فإن جميع أفراد المجتمع الإسلامي مسؤولون (مسؤولية تضامنية) عن تنفيذ القانون الإسلامي وتطويع الأفراد والحكام له وإنكار المنكر وتغييره، لا يدفع عن أحدهم المسؤولية أنه لم يعمل المنكر ولم يباشره إذ هو مسؤول عن تنفيذ القانون الإسلامي ومسؤول أيضاً عن دعوة غيره لتنفيذ القانون الإسلامي وعدم الخروج عليه ويصور هذه المسؤولية التضامنية أجمل تصوير وأدقه حديث رسول الله ﷺ إذ يقول: «مثل القائم في حدود الله

يكـون كل فرد في المجتمـع الإسـلامي قوّاماً على تنفيذ القانون الإسلامي وتكون الأمة بمجموعها قوامة على تنفيذه أيضاً بما يخضع الحاكمين له وتلك ضمانة أخرى للدولة القانونية.

وقد أوضح الباقلاني حق الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه فقال: «فإن قالوا فلماذا يقام الإمام؟ قيل لهم لأجل ما ذكرناه من تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم... فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورائه لتقويمه»[٥٢].

أقوال الحكام في صدر الإسلام في حق الأمة في المراقبة والتقويم:

حق الأمـة في مراقبـة حكـامهـا كان مرعياً ـ على صعيد التطبيق ـ في صدر الدولة الإسلامية ومعترفاً به من قبل الحكام أنفسهم بل إن الحكام كانوا يدعون الأمة بإلحاح إلى مراقبتهم وتقـويمهم إن ظهـر منهم ما يخالف الشرع أو حصل منهم خروج على القانون الإسلامي، وقد حفظ لنا التاريخ سوابق خالدة في ذلك فمن ذلك قول أبي بكر الصديق مخاطباً الأمة عند توليه الحكم: «... فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»[٥٣].

= والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذي في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على مَنْ فوقهم فقالوا: لو أننا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ مَنْ فوقنا، فإن تركوهم ومـا أرادوا هلكوا جميعاً وأن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا». ففي هذا الحديث دلالة كما يقول الإمام القـرطبي على تعذيب العامة بذنوب الخاصة وفيه استحقاق العقوبة للجماعة كلها عند ظهور المعاصي وانتشار المنكر وعدم التغيير. وأكثر من ذلك يرى الإمام القرطبي أنه إذا لم تغير المنكرات وترجع الأمور إلى حكم الشرع وجب على المؤمنين المنكرين لها بقلوبهم هجران ذلك البلد «تفسير القرطبي جـ٧ ص٣٩٢».

ويمكن القول أيضاً إن في هذا الحديث دلالة أخرى وهي أن الانحراف عن النهج الصحيح والمسلك السديد قد يؤدي أيضاً إلى الهلاك أو الضرر في الجماعة ولا ينفع في دفعهما عن الجماعة كون المنحرفين حسني النية والقصد، لأن الذين أرادوا خرق السفينة إنما أرادوا بخرقها عدم إيذاء مَنْ فوقهم فلم يغن عنهم حسن مقصدهم لأن فعلهم خروج على النهج السديد في معالجة ما يهم الجميع (انظر: الدكتور عبدالكريم زيدان: أصول الدعوة ص٣٥٩).

(٥٢) الباقلاني: التمهيد ١٨٥، ١٨٦.

(٥٣) ابن هشـام: السيرة النبـوية جـ٤ ص١٧٥. والسيوطي: تاريخ الخلفـاء ص٦٩ وابن سعد: =

ومن ذلك أيضاً ما روي أن عمر بن الخطاب قال من على المنبر: «يا معشر المسلمين: ماذا تقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا كذا ـ وأمال رأسه ـ فقام رجل فقال: أجل، كنا نقول بالسيف كذا (وأشار إلى القطع) فقال عمر: إياي تعني؟ قال: نعم إياك أعني بقولي. فقال عمر: رحمك الله الحمد لله الذي جعل في رعيتي مَنْ إذا تعوجت قوّمني»[54].

وهكذا يكون للأمة في النظام الإسلامي أن تراقب الحاكم وتقوّمه وتخضعه للقانون الإسلامي وفي ذلك يقول بعض علماء القانون العام: «إن الخليفة يخضع للقانون ولا يتمتع بأية حصانة من دون المسلمين، فوضعه من هذه الناحية لا يكاد يدانيه وضع رئيس الدولة حتى في الدول الديمقراطية وهذا واضح من خطاب أوّل خليفة في الإسلام»[55].

ولكن الحاكم في النظام الإسلامي إذا لم يستجب للتقويم فإن الإسلام يعطي الأمة الحق في عزله وهذا ما سنوضحه في المبحث القادم.

= الطبقات الكبرى جـ٣ ص١٨٣ ولفظه: «وإن زغت فقوموني».

(٥٤) الطنطاوي: أخبار عمر ص٤٣٢ نقلاً عن الرياض النضرة جـ٢ ص٥٠.

(٥٥) د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ٢٦٧.

المبحث الرابع

حق الأمة في عزل الحاكم

سبق أن أشرنا إلى مبدأ عزل الخليفة وبينا اتفاق الفقهاء والمتكلمين على مبدأ عزله إذا ظهر منه ما يوجب العزل ونقلنا أقوال كبار العلماء في ذلك أمثال الماوردي، والفراء، والباقلاني، والشهرستاني، والرازي، والشافعي، والغزالي، والأيجي، والبغدادي، والجويني النيسابوري، وابن حزم الأندلسي وغيرهم، واستدلالهم على وجوب عزله إذا ظهر منه ما يوجب ذلك بالكتاب والسُّنّة(٥٦) وعلى ذلك فمبدأ عزل الخليفة بسبب يوجبه مبدأ ثابت في النظام الإسلامي بأدلة قوية جازمة.

كما بيّنا أن الجهة التي تملك هذا الحق هي الأمة التي خولها الشرع أن توليه ليستقيم الأمر وينفذ الشرع وخولها الشرع أيضاً أن تعزله إذا اعوج الأمر وعطل الشرع.

وإذا كانت الأمة صاحبة الحق في عزل الحاكم فلها أن تباشر ذلك بواسطة ممثليها أهل الحل والعقد بأن يسحبوا منه الثقة ويقرروا عزله. وبهذا يتم عزله وفقاً لما يقتضيه الشرع.

ولكن الحاكم قد لا يستجيب لهذا القرار الصادر من ممثلي الأمة بعزله لسبب يوجب

---

(٥٦) انظر تفصيل ذلك في مبحث السلطة التنفيذية «وسيلة إنهاء السلطة» في هذا المؤلف والمراجع التي أشرنا إليها هناك وللمزيد من المراجع انظر في مسألة عزل الإمام ومتى يجب ذلك: نيل الأوطار ١٨٤/٧، وأحكام القرآن للجصاص ٨٠/١، ومقالات الإسلاميين ١٤٠/٢، وفضائح الباطنية ص١٩٣، ورد المحتار ٢٦٤/٤ وروضة القضاة ١٥٢/١، ومغني المحتاج ١٣٢/٤، وتفسير القرطبي ص٢٣٢، وحجة الله البالغة للدهلوي ٧٣٩/٢ وحقيقة الإسلام لمحمد بخيت المطيعي ص٣٠، وتوجيهات الإسلام للشيخ شلتوت ص٥٦٤ والنظريات السياسية الإسلامية للريس ص٣٠٤ وما بعدها، وأيضاً ص٣٩٤ وما بعدها والسياسة الشرعية للشيخ عبدالوهاب خلاف ص٥٨ ونظام الحكم في الإسلام للأستاذ محمد يوسف موسى ص٩٧ والفكر القانوني الإسلامي للأستاذ فتحي عثمان ص١٠٩ وأصول الدعوة للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٦٦.

العزل وعندئذ يجوز للأمة أن تستعمل القوة والثورة عليه لتنحيه من منصبه إذا وجد المبرر الشرعي لذلك مثل خروجه السافر على القانون الإسلامي وأحكامه مما يعد كفراً في نظر الشرع ويؤيد ذلك حديث رسول الله ﷺ الذي رواه عبادة بن الصامت فقال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(٥٧).

وقد بيّن بعض علماء القانون العام حق الأمة في عزل الحاكم في النظام الإسلامي فقال: «وأقر الإسلام حق الشعب في مقاومة الحاكم المستبد والثورة عليه فالخليفة كان مقيداً باتباع أحكام القرآن والسُّنَّة والإجماع فإذا خرج عنها وجبت معصيته»(٥٨) ثم ساق الأحاديث النبوية الواردة بذلك.

وبهذا ننتهي من الكلام على حق الأمة في عزل الحاكم وبه ننتهي من الكلام على تقرير النظام الإسلامي لمبدأ اختيار الحاكم ومراقبته وعزله مما يسهم كضمانة فعّالة وهامة في خضوع الدولة للقانون.

وأخيراً وقبل أن أغادر البحث في موضوع رسالتي هذه التي تضمنت تفصيلاً للنظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية أرى أن أختمها بفصل ختامي على درجة عظيمة من الأهمية مكملٍ للموضوع.

---

(٥٧) البخاري جـ٩ ص٨٥ وانظر مثل المعنى الذي ذكرناه في المتن: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ص٣١ للدكتور عبدالكريم زيدان.

(٥٨) الدكتور ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ص١٢٨.



فصل ختامي
ضمانات إضافية انفرد بها النظام الإسلامي
لتحقيق المزيد من الخضوع للقانون

إذا كان الفقه الدستوري الحديث قد فصل مقومات الدولة القانونية الحديثة وضمانات تحقيقها بالشكل الذي بيناه وكان الإسلام قد أسس أوّل دولة قانونية تقوم على تلك المقومات وفيها تلك الضمانات أيضاً، فإن الإسلام قد انفرد بثلاث ضمانات لها أثر كبير في حماية مبدأ المشروعية، وإرساء نظام الدولة القانونية، تتمثل الضمانة الأولى في تقريره لمبدأ ثنائية المسؤولية في المجتمع بأكمله، وتتمثل الضمانة الثانية في الصفة الدينية للقانون الإسلامي وتتمثل الضمانة الثالثة في تفرد الإسلام بامتلاك الأنظمة المصلحة للفرد والجماعة وأشخاص السلطات الحاكمة. وسنلقي بعض الضوء على كل من هذه الضمانات الثلاث التي انفرد بهما النظام الإسلامي ليكتمل البحث في مقومات الدولة القانونية في الإسلام وضمانات تحقيقها.

الضمانة الأولى ـ تقرير مبدأ ثنائية المسؤولية في المجتمع:

المجتمع أفراداً وسلطة يجد نفسه في النظام الإسلامي أمام مسؤوليتين اثنتين، فكل مسلم فيه سواء أكان فرداً عادياً أم تبوأ مركزاً في السلطة مسؤول عن تنفيذ القانون الإسلامي على نفسه أولاً وحمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي ثانياً، فليس لأحد في الدولة الإسلامية أن ينفذ ما عليه من القانون الإسلامي ثم لا يهمه أمر الآخرين بعد ذلك في تنفيذهم أو عدم تنفيذهم للقانون الإسلامي، بل هو مسؤول عن حمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي أيضاً وقد قرر هذا المبدأ ثنائية المسؤولية، القرآن الكريم، بقوله تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[1] وكذلك جميع النصوص القرآنية الأخرى الدالة على تكليف كل فرد في المجتمع الإسلامي

(١) سورة التوبة: الآية ٧١.

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. كذلك قررت هذا المبدأ السُّنّة النبوية في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[٣] وبقية الأحاديث الشريفة الدالة على ذلك أيضاً[٤].

وهـذا الأصل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مبدأ ثنائية المسؤولية، أصل عظيم جداً، يؤدي إلى أقصى درجة من تنفيذ القانون الإسلامي ويسهم في خضوع الدولة، أفراداً وسلطة، للقانون، ويجعل كل فرد في المجتمع قوّاماً على تنفيذ القانون، حارساً لمبدأ المشروعية، مسهماً في إرساء نظام الدولة القانونية.

وقد نشأ بناء على هذا الأصل نظام الحسبة في الإسلام الذي قال عنه ابن خلدون: «هي ـ أي الحسبة ـ وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٥] وقال عنها أبو يعلى: «هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»[٦] فهي في أصلها واجب عام على المسلمين جميعاً أفراداً وسلطة يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[٧] ثم تطور نظام الحسبة فصار «القائم بأمور المسلمين يعين على ذلك مَنْ يراه أهلاً له... ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات ويعزر ويؤدب على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة»[٨].

ومن جهة أُخرى يقرر مبدأ ثنائية المسؤولية الذي انفرد به النظام الإسلامي مسؤولية الفرد والسلطة أمام القانون الإسلامي، ومسؤوليتهما أيضاً أمام الله تعالى عن مدى تطبيق القـانـون الإسلامي[٩]، فالنظام الإسلامي لكي يضمن أعلى درجة من الخضوع للقانون

---

(٢) ذكرنا معظم تلك الآيات الكريمة عند الكلام على واجب الأُمة في الاعتراض على مخالفة القانون الإسلامي فلم نر ضرورة لتكرارها هنا.

(٣) انظر صحيح مسلم جـ١ ص٥٠ وأيضاً بلفظ مقارب: الترمذي جـ٤ ص٤٧٠.

(٤) ذكرنا جملة من تلك الأحاديث عند الكلام على واجب الأُمة في الاعتراض على مخالفة القانون. الإسلامي.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ص٢٥٠.

(٦) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٦٨.

(٧) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

(٨) ابن خلدون: المقدمة ص٢٥٠.

(٩) كثير من الدول يلزم نظامها الحكام على (القسم) على احترام الدستور فلماذا هذا القسم؟ إنهم =

الإسـلامي يقرر لكل قاعدة قانونية جزاءين اثنين لكي يضمن عدم الخروج عليها: جزاء دنيوي يتمثل في العقوبات الشرعية للفرد والسلطة عند الخروج على القانون الإسلامي، وجزاء أخروي يتمثل في العقوبات التي توعدت فيها نصوص القرآن والسُنّة كل خارج على أحكام القانون الإسلامي، ولا شك أن القاعدة القانونية المقرونة بجزاءين اثنين تصادف خضوعاً وطاعة لها من الأفراد والسلطة أكبر من تلك المقرونة بجزاء واحد هو الجزاء الدنيوي فقط كما هو معروف في القانون الوضعي.

وصفـوة القـول أن مبـدأ ثنائية المسؤولية يتضمن: مسؤولية الفرد والسلطة عن تنفيذ القانون الإسلامي، ومسؤوليتهما عن حمل الغير على تنفيذ القانون والخضوع له أيضاً، ومن جهة ثانية يتضمن: مسؤوليتهمـا عن الخـروج على أحكـام القـانـون الإسلامي مسؤولية دنيوية أمام القانون الإسلامي نفسه، ومسؤولية أخروية أمام الله تعالى، وكل ذلك يعود على مبدأ المشروعية بمزيد من الحماية ويعود على نظام الدولة القانونية بمزيد من خضوع السلطة والأفراد للقانون.

وهذا التنظيم للمسؤولية بهذه الصورة لا نجد نظيراً له في الفقه القانوني ولا في القانون الوضعي، مما يقودنا إلى القول إن درجة الخضوع للقانون في الدولة القانونية في الإسلام أكبر مما في نظيرتها الدولة القانونية الحديثة.

الضمانة الثانية ـ الصفة الدينية للقانون الإسلامي:

لا شك أن القانون الإسلامي يتمتع بصفة دينية لأنه مؤسس على القرآن الكريم والسُنّة النبوية وهما المصدران الأصليان، منهما يستمد أحكامه، وعليهما يشيد بنيانه، وعلى ذلك تكون التشريعات المستمدة من الكتاب والسُنّة متضمنة للصفة الدينية التي لها ثمرات معينة سنذكرها بعد قليل.

أما بقية مصادر القانون الإسلامي من إجماع وقياس واستحسان ومصلحة ونحوها، فإن الأصـوليين والفقهـاء ما قالوا بأنها مصادر للأحكام الشرعية أو القانون الإسلامي إلّا لأن الكتاب والسُنّة أرشدا إليها عند انعدام النصوص، وأضفيا عليها الشرعية، وأمداها بالحجية

= به يحـاولـون زيادة قدرة المسؤولية التي تستتبع الخروج على أحكام الدستور بإضافة مسؤولية دينية إليه إحساساً منهم بأن ذلك يؤدي إلى مزيد من الخضوع للقانون، فتقرير الإسلام إذن لمبدأ ثنائية المسؤولية أمام الله وأمام الأمة والقانون الإسلامي أمر معتبر وعلى درجة كبيرة من الأهمية.

والاعتبار في استمداد الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية منها.

وتـأسيساً على ما تقدم تكون التشريعات المستمدة من الكتاب والسُنّة مباشرة أو من المصادر الأخرى عن طريق الاجتهاد الصحيح وفق قواعد وأصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية كلها متمتعة بصفة دينية وإن كانت هذه الصفة أظهر وأقوى في التشريعات التي استمدت من القرآن والسُنّة والإجماع.

وهـذه الصفة الدينية للقانون الإسلامي تسهم إلى درجة كبيرة في خدمة المشروعية وإخضاع السلطة والأفراد للقانون بما يرسي نظام الدولة القانونية وذلك نظراً لثمرات هذه الصفة الدينية للقانون الإسلامي أو نتائجها والتي تظهر فيما يلي:

النتيجة الأولى:

إن قواعد القانون الإسلامي وأحكامه تصبح ـ بهذه الصفة الدينية للقانون ـ في منجاة من الهوى والضلال والتحكم والمحاباة ونحوها.

وبيان ذلك: أن الفقيه أو مجموعة المجتهدين (مجلس الشورى) يستمدون الحكم الشرعي إما من الكتاب والسُنّة وهما يمثلان تشريعاً خالياً من النقص والخطأ والظلم والهوى والمحاباة والضلال والنسيان ونحوها قال تعالى: ﴿**لا يضل ربي ولا ينسى**﴾[10] وقال أيضاً: ﴿**وما كان ربك نسيا**﴾[11] وقال: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾[12] وقال: ﴿**ولا يظلم ربك أحدا**﴾[13] فالأحكام المستمدة من الكتاب والسُنّة تكون خالية من تلك النقائص لأن الله تعالى في تشريعه لا يحابي جنساً أو سلالة أو طبقة، فالكل عباده شرع لهم ما يصلح أمرهم، ومن هنا ينشأ العدل المطلق في التشريع بين العباد بعيداً عن الهوى والخطأ والمحاباة.

وإذا كانت تلك الصفات لا يستطيع المشرع البشري أن ينجو منها لأنه إنسان والإنسان لا يخلو من معاني الهوى والخطأ ونحوها فإن الوحي الإلهي مبرأ منها بدون شك.

وإمـا أن يستمد المجتهدون (مجلس الشورى) أحكام القانون الإسلامي عن طريق الاجتهاد عندما لا تسعفهم النصوص، ولكنهم أثناء الاجتهاد لاستنباط الأحكام يسيرون وفق قواعد معلومة ومناهج مرسومة وأصول معينة وضعتها الشريعة أساساً للاستنباط لتعصمه من

---

(١٠) سورة طه: الآية ٥٢.

(١١) سورة الأنعام: الآية ٦٤.

(١٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

(١٣) سورة الكهف: الآية ٤٩.

الخطأ والعثار تسمى أصول الفقه، فهم مقيدون بمصادر القانون الإسلامي ومن هنا لم يكن لميل الفقهاء الشخصي أو هواهم أثر أو تحكم في القانون الإسلامي فتكون هذه الأحكام الشرعية المستمدة على هذا النحو هي الأخرى بمنجاة من النقائص التي ذكرناها اللهم إلا عندما يخطىء الفقيه - ونادراً ما يفعل - في تطبيق القواعد والأصول فلا يصل إلى الحكم الشرعي الصحيح وهذا استثناء لا عبرة به.

النتيجة الثانية:

إن قواعد القانون الإسلامي وأحكامه تصبح - بهذه الصفة الدينية للقانون - تتمتع بقدر كبير من الهيبة والقدسية والاحترام.

وبيان ذلك: أن تلك القواعد القانونية ما دامت تتصف بصفة دينية فإن الأفراد يحترمونها - لصفتها هذه - لا لمجرد كونها قانوناً ينظم أمورهم ويحقق مصالحهم ويحمي حقوقهم، ويشعرون نحوها بقدر كبير من الهيبة والقدسية ولا يرغبون في الخروج عليها لأن الخروج عليها خروج على الدين والمسلم حريص على دينه غيور عليه، وهم يشعرون أن احترامهم لها جزء مما يدينون به، بل يحرصون أيضاً على تعظيمها بحق لأنها من شعائر الله، والله تعالى يقول: ﴿ومَنْ يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾[١٤] ولا يخفى أن التشريعات البشرية تفتقر إلى هذا القدر من الهيبة والقدسية والاحترام.

ولا ريب أن هذه الصفة الدينية للقانون تسهم مع الجزاء في القاعدة القانونية في بسط سلطان القانون وهيمنته على نفوس الحاكم والمحكوم بما يسهم في خدمة نظام الدولة القانونية.

النتيجة الثالثة:

إن قواعد القانون الإسلامي وأحكامه تصبح - بهذه الصفة الدينية للقانون - مطاعة طاعة اختيارية.

وبيان ذلك: أن خضوع المجتمع، أفراداً وسلطة، لأحكام القانون الإسلامي وطاعتهم له، يكون اختيارياً بمحض رغبتهم، أي إنها طاعة منبعثة من داخل النفس، لأنهم يشعرون أنهم بذلك إنما يطيعون دينهم، وهذه الطاعة الاختيارية تجعل الفرد والحاكم لا يفكران أصلاً في الخروج على أحكام القانون الإسلامي حتى مع القدرة التامة على ذلك، فهم يطيعون

---

(١٤) سورة الحج: الآية ٣٢.

أحكام القانون ويخضعون له لا لأن القضاء مسلط على رؤوسهم ولكن لأن طاعة القانون الإسلامي جزء من دينهم وشرط لإيمانهم قال تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**[١٥]، فشرط الإيمان تحكيم الرسول وطاعته، وطاعته بطاعة شريعتة من كتاب وسُنّة وما استمد منهما من أحكام القانون الإسلامي فتكون طاعته ـ أي القانون الإسلامي ـ والخضوع له، والتسليم به، علامة الإيمان.

ولا شك أن التشـريعات البشرية تشكو كثيراً من محاولة الكثيرين التفلت من سلطة القانون، أو قبضة القضاء، فإذا وجد بعضهم أن تصرفاً ما ـ ممنوعاً قانوناً ـ يحقق له مصلحة شخصية وضمن أن يكون هو في منأى من سلطة القانون أو قبضة القضاء فليس ثمة ما يمنعه من ذلك النصرف فيندفع نحوه.

وهنا تظهر بوضوح أهمية الطاعة الاختيارية والخضوع التلقائي لأحكام القانون وأثر ذلك في حماية مبدأ المشروعية وإخضاع الدولة للقانون.

الضمانة الثالثة: وجود الأنظمة الإسلامية المصلحة للفرد والجماعة وأشخاص السلطات الحاكمة:

ينبغي أن يلحظ باهتمام بالغ أننا وإن كنا قد قارنا بين الدولة القانونية التي أنشأها أو يُنشئُها الإسلام بنظامه السياسي وبين الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري على أساس مقابلة النظير بنظيره من حيث المقومات والضمانات التي تدور حول تنظيم أجهزة الدولة وحسن سير مرافقها ومؤسساتها وممارسة سلطاتها بما يمنع الاستبداد والطغيان ويحفظ للأفـراد حقوقهم وحرياتهم ويضمن خضوع الدولة للقانون، إلّا أن هنالك فروقاً جوهرية كبرى لم تتناولها المقارنة، لوجودها في دولة الإسلام القانونية، وعدم وجود النظير لها في الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري، ذات أثر كبير في (عمق) صيانة مبدأ المشروعية، وفي (درجة) خضوع الدولة للقانون.

ذلك أن الإسلام يؤسس نظام دولة قانونية يسود كل سلطاتها وأجهزتها مبدأ المشروعية والخضـوع للقانون الإسلامي مضموناً وجوهراً لا شكلاً ومظهراً، وإن الدولة القانونية الحديثة التي تمثل الصورة المثلى للدولة في فقه القانون الدستوري لا سبيل لها إلى ذلك إلّا من

---

(١٥) سورة النساء: الآية ٦٥.

حيث المظهر والشكل الخارجي المتمثل بطريقة تنظيم أجهزة الدولة تنظيماً حسناً، أما البشر الذين يمسكون بزمام هذه الأجهزة ويمارسون جميع سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية وغيرها، فإن الدولة القانونية الحديثة لا تمتلك بإزائهم (أنظمة مصلحة) توجد النفس الإنسانية الصالحة، وتستأصل منها شأفة الشر والفساد، وتنشىء فيها الإرادة الخيرة، نظراً لافتقارها التام إلى النظم التي يمتلكها الإسلام، والتي بها يبني النفس الإنسانية من الداخل، بناء إيمانياً تعبدياً، أخلاقياً، والتي تستهدف إيجاد (الإنسان الصالح) الذي لا تتأتى منه المعصية أو المخالفة أو الجريمة أو الالتفاف على القانون أو تعطيله، بل يتنافر مع ذلك كله تنافراً تلقائياً ذاتياً، من غير اضطرار إلى ضبط اجتماعي، ورقابة خارجية، فلا يتصرف إلا وفقاً لقانون الشريعة وتطبيقاً له، سواء أكان هذا (الإنسان) مواطناً عادياً يسهم بصفته ناخباً في اختيار مَنْ يمارسون السلطة أم كان ممن يسهمون في ممارسة السلطة بصفته نائباً، أو إدارياً، أو قاضياً، أو عضواً في مجلس الشورى، أو وزيراً، أو حاكماً أعلى.

والإسلام يصل إلى ذلك بثلاثة من أنظمته التي شرعها للحياة، لتنظيم ثلاثة ميادين فيها، ليس في الدولة القانونية الحديثة ما يقابلها أو يسد مسدها، فتبقى مفتقرة إلى مثلها افتقاراً تاماً يولد خللاً في كل أجهزتها ما دامت تقوم على (الإنسان) الذي يستحيل صلاح حاله وتصرفاته وقراراته وأحكامه بدون هذه الأنظمة الثلاثة التي أحدها: نظام العقيدة الإسلامية للفرد والجماعة، وثانيها: النظام التعبدي الإسلامي، وثالثها: النظام الأخلاقي الإسلامي. وفيما يلي بيان موجز عن آثار كل من هذه الأنظمة في عمق صيانة مبدأ المشروعية وفي تحقيق درجة قصوى من الخضوع للقانون الإسلامي.

أولاً ـ الآثار العظمىٰ لنظام العقيدة الإسلامية:

فنظام العقيدة الإسلامية الذي يتألف من أقسام ثلاثة، تضم (الإلهيات) المتعلقة بالله تعالى وصفاته، والإيمان به رباً خالقاً، وإلهاً معبوداً مطاعاً، ومعرفة صفاته القدسية، موصوفاً بكل صفات الكمال، منعوتاً بكل نعوت الجلال، منزهاً عن النقائص والمثال، وتضم (النبوات) التي تعرف الإنسان بالنبوة العامة والغاية من إرسال الرسل وإنزال الكتب، والنبوة الخاصة الخاتمة، نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وصدقها الثابت بالمعجزات القاطعة، وخصائصها، وضرورة الإيمان بما جاء به النبي عن ربه تعالى، من عقيدة وشريعة، وتطبيقهما والتقيد بهما في واقع الفرد والمجتمع والدولة، وتضم أيضاً (السمعيات أو الغيبيات) وهي كل ما جاء به الإسلام عن الموت وما بعده، من حياة البرزخ، ثم قيام الساعة وعلاماتها،

وقربها وأنها لم يبق منها إلا كما بقي من يوم صارت شمسه على رؤوس الجبال، بل أقل من ذلك، والبعث والنشور والحشر، والعرض على مالك يوم الدين، وموقف الحساب، وتطاير الصحف فآخذ بيمينه وآخذ بشماله، ووضع الموازين القسط التي لا يفوتها مثاقيل الذر من الخير أو الشر، والصراط المضروب على النار ودفع الناس إليه، والمؤمنون وأنوارهم عليه، والفجار وظلماتهم فيه، والمتساقطون من عليه أضعاف أضعاف الناجين، وغير ذلك مما ينتهي إلى مصير الناس فريق في الجنة وفريق في السعير.

فنظام العقيدة الإسلامية الذي يقوم عليه نظام المجتمع والدولة في الإسلام، يقدم للإنسان أعلى الحقائق في الوجود، وأشرفها منزلة، وأعظمها ثمرة، إذ يعرف الإنسان بخالقه عز وجل، وصفاته القدسية، ويحدد للمخلوق وظيفته تجاه الخالق، وتجاه الحياة، ويضع الإنسان أمام معرفة تامة لمركزه في الحياة، ووظيفته فيها، وأنها ليست مائدة طعام وفرصة متاع، بل هي دار مؤقتة للامتحان في العمل وحسنه من جهة تطبيق الأمر والنهي والالتزام بهما كما قال عز وجل: ﴿إنَّا جعلْنا ما على الأرضِ زينةً لها لنبلوَهم أيُّهم أحسنُ عملاً﴾[1].

فهذا النظام الاعتقادي الإسلامي الذي يتأصل بكل مبادئه ومفرداته في نفس الفرد، ويسود الجماعة، له آثاره العظمى، ونتائجه التي لا ينتجها سواه، وذلك بما يتضمن من إيمان بالله واليوم الآخر مع بقية أركان الإيمان، وما يوجبه هذا الإيمان من معرفة يقينية بأن الله قائم على كل نفس بما كسبت من خير وشر، وإنه يجزي الإنسان بالإحسان إحساناً وبالسوء سوءاً، ومعرفة يقينية أيضاً بصفات الله تعالى التي تجعل الإنسان موقناً بأن كل عمل من أعمال العباد، أو قول من أقوالهم، أو خاطرة من خواطرهم، مكشوفة أمام علم الله تعالى وسمعه وبصره، لا يخفى عليه منهم شيء، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فما من عمل يعمله العبد علناً أو خفية، جهراً أو سراً إلاّ والله من فوقه حاضر ناظر قاهر، عليم بحركات خلقه وسكناتهم، رقيب على ضمائرهم وأسرارهم، سميع لأصواتهم ونجواهم وهمساتهم ﴿ما يكونُ مِنْ نَجْوى ثلاثةٍ إلاّ هو رابعُهُم ولا خمسةٍ إلاّ هو سادِسُهُم ولا أدْنى مِنْ ذلكَ ولا أكثرَ إلاّ هُوَ معهم أينما كانوا﴾[2] ما خلق السماوات والأرض باطلاً، ولا ترك الإنسان سدى عاطلاً، بل خلق الدنيا داراً للامتحان والابتلاء ﴿لِيَبْلُوكُم أيُّكُم أحسنُ عملاً﴾[3] وجعل لكل إنسان أجلاً به ينتهي امتحانه، وجعل أجلاً تنقضي به الدنيا، ﴿هو

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧.

(٢) سورة المجادلة: الآية ٧. (٣) سورة الملك: الآية ٢.

الذي خَلَقكُم من طينٍ ثم قَضى أجلاً، وأَجَلٌ مُسَمّىً عندَه ثم أنتم تَمْتَرون، وهو اللهُ في السماواتِ وفي الأرضِ يعلمُ سِرَّكُم وجَهْرَكُم ويَعلَمُ ما تَكسِبون﴾[٤]، وخلق الآخرة داراً للجزاء والبقاء **﴿وإنّما تُوَفَّون أُجورَكُم يومَ القيامةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عنِ النارِ وأُدخِلَ الجنّةَ فقد فاز﴾**[٥]. وأيضاً بما توجبه أحكام العقيدة الإسلامية من التصديق بالنبوات وأن الله تعالى ختمها ـ لقرب الساعة ـ بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأوجب على كافة الخلق طاعته والتصديق بنبوته وبما أخبر به عن ربه تعالى بما في ذلك التصديق بشريعته كاملة بكل ما تضمنت من حلال وحرام، والعمل بمقتضاها، والتصديق بالوعد والوعيد، الوعد الحسن بالفوز العظيم في جنات النعيم لمن التزم أحكام الإسلام وعظم حرمات الله وشريعته فلم يخـرق حرماتها وأحكامها، والوعيد بالعذاب الأليم لمن ترك أحكام الشريعة وراءه ظهرياً وخرق حرماتها وتشريعاتها يناله جزاء موفوراً يوم الحساب والجزاء **﴿يومَ تجدُ كلُ نَفْسٍ ما عمِلَت مِنْ خيرٍ مُحْضَراً، وما عمِلَت مِنْ سوءٍ تَودُّ لو أنَّ بينها وبينهُ أمداً بعيدا، ويُحَذِّرَكم اللهُ نَفْسَهُ﴾**[٦]، ومعلوم أن هذا الجـزاء هو عام لكل الخلق، لا يستثنى منه ملك لمكانة الملك، ولا حاكم لمنــزلتـه **﴿إنْ كلُّ مَنْ في السمـاواتِ والأرضِ إلّا آتي الـرحمنِ عبـداً، لقـد أحصـاهم وعَـدَّهم عداً، وكلُّهم آتيـهِ يومَ القيـامـةِ فردا﴾**[٧]، وخلاصة هذا الجزاء: **﴿إنَّ الأبرارَ لَفِي نَعيم، وإنَّ الفُجّار لَفِي جحيم، يَصْلَونها يومَ الدين وما هم عنها بغائبين، وما أدراك ما يومُ الدِّين ثم ما أدراك ما يومُ الدِّين، يومَ لا تملكُ نَفْسٌ لنَفْسٍ شيئاً، والأمرُ يومئذٍ لله﴾**[٨] **﴿ولله ما في السمـاواتِ ومـا في الأرضِ لِيَجْـزيَ الـذينَ أساؤوا بما عمِلوا ويَجْزيَ الذينَ أحسنوا بالحُسْنى﴾**[٩] **﴿مَنْ جاءَ بالحسنةِ فَلَهُ خيرٌ منها وهم مِنْ فزَعٍ يومَئِذٍ آمِنون، ومَنْ جاء بالسَيِّئةِ فَكُبَّتْ وجوهُهُم في النار هل تُجْزَونَ إلّا ما كنتم تَعملون﴾**[١٠].

إن هذا الإيمان الذي يقرره نظام العقيدة الإسلامية ويبرهنه، حين يقوم في المجتمع ويكون واقعاً حياً، ويصبح وعياً عاماً شاملاً، ومنطلقاً للتعامل، ينتج آثاراً دنيوية كبرى على صعيد الفـرد والمجتمـع والدولة، ويوجد الضابط الذاتي لدى كل إنسان، مواطناً كان أم مسهمـاً في السلطات الحاكمة، تشريعية وتنفيذية وقضائية وغيرها، ويجعله شديد التقيد

---

(٤) سورة الأنعام: الآيتان ٢ و٣.
(٥) سورة آل عمران: الآية ١٨٥.
(٦) سورة آل عمران: الآية ٣٠.
(٧) سورة مريم: الآيات ٩٣ـ٩٥.
(٨) سورة الانفطار: الآيات ١٣ـ١٩.
(٩) سورة النجم: الآية ٣١.
(١٠) سورة النمل: الآيتان ٨٩ و٩٠.

بقوانين الشريعة، حريصاً على تطبيقها بدقة متناهية ظاهراً وباطناً، ويجعله يحسب حساب مرضاة الله وحساب الجزاء في الآخرة لكل عمل وقول وتصرف وقرار بما ينأى به عن المعاصي عامة التي منها مخالفة أحكام وقوانين الشريعة الإسلامية.

فهذا التنظيم للاعتقاد الحق - بتفاصيله التي ليس هنا مكان شرحها - والذي لا يغني عنه ولا يسد مسده بديل على الإطلاق في ميدان الخضوع للقانون وصيانة مبدأ المشروعية، يقدم نتائج يستحيل حصولها من غيره إذ يقيم في الإنسان (رادعاً) قبل الإقدام على أية مخالفة لقانون الشريعة و(امتناعاً ذاتياً) عن الخروج على أحكامها حتى مع القدرة التامة على هذا الخروج وتوافر فرصة، ويقيم أيضاً في نفسه (محكمة) بعد الإقدام على المخالفة أو الخروج إن وقع منه ذلك.

وفي غياب هذا الاعتقاد - وهو غائب في تنظيمات الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري - لا يوجد أي ضابط ذاتي منتج وفعّال يمنع من المخالفة لأحكام القانون والخروج عليه، والالتفاف على مضمونه، أو تعطيله، أو إهداره، ويبقى فقط الرقابة الخارجية التي حين يتفلت منها الناس ويصبحون بمأمن منها يصدر منهم من المخالفات على حساب القانون وإهدار الحقوق والحريات كل ما يحقق لهم مصالح مادية شهوانية من متاع الحياة الدنيا العاجل الذي يلهث وراءه الذين يفتقدون في أنفسهم (الاعتقاد) الذي ذكرناه، وصدور ذلك منهم - في غياب هذه العقيدة في ظل الدولة القانونية الحديثة - طبيعي جداً ومتوافق مع رغبات النفس وهي تنظر إلى الحياة الدنيا على أنها «مائدة طعام وفرصة متاع» بينما يراها المؤمنون بهذه العقيدة فرصة تنافس في حسن الأعمال لنيل رضوان الله والفوز بجنات النعيم والخلود فيها **﴿وفي ذلك فَلْيَتنافس المُتَنافِسون﴾**[11] وهو تنافس في المسارعة إلى تطبيق قوانين الشريعة وأحكامها، وتجنب إهدارها ومخالفتها.

وهذا الذي أوضحناه بإيجاز تام يظهر لك الآثار العظمى لنظام العقيدة الإسلامية باتجاه تأصيل المشروعية في المجتمع والدولة ودعم نظام الدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي بشكل يتعذر أن يوجد له نظير في الدولة القانونية الحديثة.

ثانياً - الآثار العظمى لنظام العبادات في الإسلام:

فالإسلام يقيم نظام المجتمع والدولة على أساس: الفرد العابد، والمجتمع العابد،

---

(١١) سورة المطففين: الآية ٢٦.

والحاكم العابد. وقد جاء الإسلام بنظام تفصيلي للعبادات ـ ليس هنا مكان شرحها ـ جعل بعضها فريضة كأركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصيام وحج وغيرها، الزم الإنسان بها إلزاماً وأجزل له الأجر والثواب، وعاقب على تركها بأشد العقاب، وجعل بعضها الآخر نافلة رغب فيها وحث عليها وأثاب بها وجعلها ميداناً للاستكثار والتنافس بين الناس، أكرمهم أتقاهم، وأتقاهم أحسنهم أداء للفرائض، وأكثرهم أداء للنوافل، وأحذرهم عن محارم الله، تعظيماً لها وامتناعاً عن قربانها، وأكثرهم علماً وعملاً بأحكام الإسلام.

والحق أن حياة البشر لا تستقيم ما لم يرتبط البشر بخالقهم ارتباط الطاعة والخضوع، والتلقي منه وتطبيق شرعه في حياتهم، فمن أجل ذلك أرسل الله رسله، ومن أجله أنزل كتبه، قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبيِّناتِ وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقومَ الناسُ بالقِسطِ**﴾[١٢].

ولا تتحقق للإنسان فرداً أو حاكماً استقامته التامة وسعادته أيضاً، إلّا بمعرفة الله وعبادته التي تفعل فعلها في النفس فتصفيها وتسمو بها وتزكيها، وتصلح الإرادة وتنقيها، وتضبط تفاعله مع الناس بميزان طاعة الله تعالى وابتغاء رضوانه. وعلى ذلك فإن الحكمة الدنيوية من تشريع العبادات في الإسلام هي ربط الإنسان بخالقه عز وجل بالصورة الدائمة المستمرة بما يفضي إلى سعادة الإنسان نفسه وسعادة البشر بوجه عام والارتقاء بالإنسان إلى الكمال المقدور له في الأقوال والأعمال والتروك، ذلك الكمال الذي تتصف به نصوص الكتاب والسُّنّة والذي لا يبلغه الإنسان أو جزءاً منه إلا بممارسة العبادة.

وعلى ذلك فالممارسة لمفردات نظام العبادات في الإسلام عظيمة جداً في آثارها ونتائجها على صعيد الفرد والجماعة والدولة ذلك أن ممارسة العبادات والطاعات وأفعال البر والخير، تزكي النفس، وتحيي القلب والضمير، وتنير البصيرة، وتصلح الإرادة فتكون إرادة خيرة دائماً، وبعكسها تماماً ترك العبادات والطاعات وأفعال البر وما ينتج عنها من تغير الاهتمامات إلى اهتمامات دنيوية محضة، مالية وشهوانية وما ينجم عن ذلك من فعل الشر وانطلاق النفس آمرة صاحبها بشهواتها ورغباتها من غير مقاومة متمثلةٍ بعبادة تنشىء سمواً وتزكية، أمارة إياه بالسوء ما دام يحقق له شهوة أو متاعاً، فيسهل انغماسه في الشر والمعصية ويستكثر منه، كل ذلك يدنس النفس، ويميت القلب والضمير، ويعمي البصيرة، ويفسد

---

(١٢) سورة الحديد: الآية ٢٥.

الإرادة. وهذا كله يحصل في غياب نظام العبادات الذي ذكرناه، إن لم يكن حصوله كلياً عاماً فبالصورة الغالبة، والعبرة بالغالب الشائع لا بالنادر.

وقد أعلمنا خالق النفس الإنسانية ومودعها خصائصها بهاتين الحقيقتين: حقيقة آثار العبادة، وحقيقة آثار تركها فقال عز وجل عن الأولى: **﴿إنَّ الإنسان خُلِقَ هَلُوعاً إذا مَسَّهُ الشرُّ جَزوعاً وإذا مَسَّــه الخيرُ مَنوعاً ـ إلاّ المُصلِّينَ الذينَ هم على صلاتِهم دائمون، والذينَ في أموالِهم حقٌّ معلوم، للسائل والمحروم ـ . . .﴾**[13] فذكر مفاسد استثنى العابدين منها لأثر العبادة فيهم، وقال أيضاً: **﴿وأقِم الصلاةَ إنَّ الصلاةَ تَنْهى عن الفحشاءِ والمُنْكَر﴾**[14] وهو نص صريح في أثر العبادة، وقال عز وجل عن الثانية: **﴿فَخَلَفَ مِنْ بعدِهم خَلْفٌ أضاعوا الصلاةَ واتّبعوا الشهواتِ فسوفَ يَلْقَون غيًّا﴾**[15] فرتب على ترك العبادة الانسياق في الشهوات والغي، وقال أيضاً: **﴿في قلوبهم مرض فزادهم اللهُ مَرَضاً﴾**[16] فرتب على وجود المرض الناشىء من ترك الإيمان والعبادة زيادة ذلك المرض.

وعلى ذلك فتأثير العبادة في السلوك عظيم جداً، سلوك الفرد، وسلوك الجماعة، وسلوك الحاكم، بل هي التي تعطي السلوك طابعه من حسن وقبح.

فالمؤمن العابد الشاعر بصلته الدائمة بالله تعالى من خلال عبادته وطاعته، لا يكون إلاّ متعاوناً على البر والتقوى، متواضعاً مهما علت منزلته، مشاوراً مهما حسن رأيه، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، محباً للغير، مؤثراً على نفسه، منكراً لذاته، عادلاً في أحكامه، باراً بوالديه، حامياً لوطنه من الكفار والمستعمرين، ساعياً لرفعة أمته، مغيثاً للملهوف، معيناً في النوائب، حاضراً عند المصائب، صابراً في الشدائد، محسناً لجاره، كافلاً للأرملة واليتيم، مخلصاً في عمله، حريصاً على الحق، شافعاً للمظلوم، صادق الوعد، وفي العهد، قوياً، أميناً، معطاء لكل خير.

وهو إلى جانب هذا ـ وبتأثير العبادة أيضاً ـ يكون: بعيداً عن المحارم، متوقياً للمآثم، لا تعرف الفاحشة إلى نفسه سبيلاً، ولا تعرف الجريمة إلى سلوكه طريقاً، لا يغش ولا يغدر ولا يكذب ولا يخون، ليس طعاناً ولا لعاناً ولا فاحشاً ولا بذيئاً، لا يشهد زوراً ولا يقتل نفساً، ولا يسرق مالاً ولا يهتك عرضاً، لا يظلم أحداً، ولا ينم ولا يغتاب، ولا يطغى ولا يبغي ولا يستبد.

---

(١٣) سورة المعارج: الآيات ١٩ـ٢٤.
(١٤) سورة العنكبوت: الآية ٤٥.
(١٥) سورة مريم: الآية ٥٩.
(١٦) سورة البقرة: الآية ١٠.

وفضلاً عن هذا وذاك، فإنه تسره حسنته ويفرح بها، وتسوؤه سيئته ويشفق منها، وعلى ذلك فهو دائم المحاسبة لنفسه والتقويم لأعماله عن طريق (التوبة) التي هي بدورها عبادة، وهذا كله يقوده نحو الكمال المقدور له، ونحو الانسجام التام مع نصوص قانون الشريعة بإرادة خيرة أصلحتها وصقلتها ووجهتها العبادة.

فما ظنك بأجهزة الدولة تشريعية وتنفيذية وقضائية وغيرها إذا كان الماسكون بزمامها والمباشرون أعمالها وسلطاتها، كلهم أو جلهم من هذا الطراز ـ بل الواجب شرعاً أحاسنهم ـ تسري فيهم جميعاً روح العبادة وثمراتها؟ وماذا يكون حال مبدأ سيادة القانون ـ قانون الشريعة ـ في مثل هذا النظام؟ وما حال مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون في ظله؟ وكم يكون الفرق شاسعاً بين دولة النظام السياسي الإسلامي التي يقيمها الإسلام حسب مبادئه وبين الدولة القانونية الحديثة من جهة عمق مبدأ المشروعية، ودرجة الخضوع للقانون.

ومن عظيم ما جاء به الإسلام في نظام العبادات أنه جعل مفهوم العبادة شرعاً يسع الحياة كلها في كل ميادينها، إذ جعله يشمل ما بين الإنسان وربه من حقوق، وما بين الإنسان والناس من حقوق وعلاقات، فأدخل في مفهوم العبادة ـ إضافة إلى الفرائض المعروفة والنوافل والشعائر التعبدية ـ كل ما صدر عن الإنسان مبتغياً به وجه الله ومرضاته من سلوك أو تصرف أو قول أو تفكر أو فعل أو ترك أو نحو ذلك، فليس ثمة أمر من أمور الحياة إلا ويمكن إيقاعه على الوجه الذي يرضي الله تعالى حسبما أمر فيكون عبادة، أو إيقاعه على الوجه الذي لا يرضيه فيكون معصية، وعلى ذلك يكون الانصياع لقانون الشريعة وكف النفس عن مخالفته الحاصل من الفرد أو من السلطات الحاكمة في الإسلام سواء في الهيئة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية أو غيرها، إنما هو من قبيل العبادات الإسلامية، وفي هذا ما فيه من إرساء مبدأ المشروعية، وندرة المخالفة، وسيادة القانون الإسلامي وحصول خضوع الفرد والدولة للقانون ظاهراً وباطناً، حقيقة وجوهراً، لا شكلاً ومظهراً. فمن أين للدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري نظام تربوي كنظام العبادات هذا يقدم كل هذه النتائج والثمرات الكبرى، يفعل فعله أو يسد مسده؟!!

ثالثاً ـ الآثار العظمى للنظام الأخلاقي الإسلامي:

وهذا هو النظام الثالث الذي ينتج من الآثار العظمى ما لا يغني عنه سواه البتَّة، فهو يوصل إلى سيادة نوع من الخصال الخلقية ونمط من السلوك الذي يتعامل به الفرد والجماعة

والدولة يسهم أعظم الإسهام في صيانة مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية وحفظ الحقوق والحريات بشكل يتعذر نظيره في غياب هذا النظام.

ذلك أن الإسلام تفرد بنظام أخلاقي خاص به، له خصائصه الفريدة التي تجعله قادراً على أن يتفرد وحده - في ميدان النظريات الأخلاقية - على إنتاج الآثار التي أشرنا إليها.

فنظام الأخلاق الإسلامية يختلف اختلافاً جذرياً عن الأخلاق الإنسانية التي تتحدث عنها الفلسفات المختلفة والتي تريد لها أن تؤثر بشكل أو بآخر في سلوك الفرد أو الجماعة أو الدولة، وهذا الاختلاف يظهر في خصائص نظام الأخلاق الإسلامية، تلك الخصائص التي بسببها ينتج هذا النظام آثاره الفريدة والتي سنوضحها بعد قليل.

وقبل ذلك ينبغي أن يعرف أن النظام الأخلاقي الإسلامي، غايته الأساسية أن يوجد وينمي الخصال الخلقية الإسلامية في القلب لتظهر آثارها في السلوك في صورة فعل أو قول أو ميل أو قرار، ويستأصل من القلب الصفات الخلقية الذميمة ويجتثها، لئلا ينتج عنها العمل القبيح والسلوك الذميم والقرار الضار. فما من صفةٍ تكون في القلب إلا وتظهر على الجوارح في صورة سلوك وعمل وقول وقرار، فملاك ذلك كله حال القلب من جهة خصاله الخلقية التي يحتويها، وغرض النظام الاخلاقي الإسلامي إيجاد الحسن منها، واستئصال الخبيث، فهي كالجذور التي يتشكل حال الثمر بشكلها حسناً وخبثاً، قال تعالى: ﴿**والبلدُ الطيبُ يَخْرجُ نباتُهُ بإذنِ ربِّهِ، والذي خَبُثَ لا يخرجُ إلا نَكِداً**﴾[١٧] وقال أيضاً: ﴿**فإنها لا تَعمى الأبصارُ ولكنْ تَعمى القلوبُ التي في الصدور**﴾[١٨]، ومن هنا كان إصلاح النفس من الداخل هو الإصلاح، قال عز وجل: ﴿**إنَّ الله لا يُغَيِّرُ ما بقومٍ حتى يُغَيِّروا ما بأنفسِهم**﴾[١٩]، وقال عليه الصلاة والسلام: «ألا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»[٢٠] فكل صفة تكون في القلب يظهر أثرها على الجوارح في صورة سلوك.

وعلى ذلك فإن نظام الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري - الذي لا

---

(١٧) سورة الأعراف: الآية ٥٨.

(١٨) سورة الحج: الآية ٤٦.

(١٩) سورة الرعد: الآية ١١.

(٢٠) متفق عليه، انظر تخريجه في إحياء علوم الدين للغزالي ٤/ ٣١٤ بتخريج العراقي.

يحفل بشيء مما ذكرناه ـ مهما كان قد روعي فيه تنظيم أجهزة الدولة تنظيماً حسناً ليحصل به الخضوع للقانون لتحقيق العدالة والمصلحة وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم ـ يبقىٰ مهملة لديه المعضلة الأهم، التي تكمن في (حال البشر) الذين يتألف منهم كيان هذه الأجهزة من جهة صفاتهم وأخلاقهم التي تؤثر تأثيراً بالغاً فيما يصدر عنهم من سلوك أو فعل أو قرار، فما لم يكن هؤلاء صالحين فإن حسن التركيب العضوي للدولة وتنظيم أجهزتها لا يمكن أن يأتي بالمعجزات!

فلكي يكون البشر الذين يتألف منهم كيان أجهزة الدولة، التشريعية والتنفيذية والقضائية وغيرها، وكل من له دور في قانون، أو قرار إداري، أو عمل مادي، وكل مَنْ يكون عمله له صلة بمبدأ المشروعية والخضوع للقانون، وكذلك المواطنون العاديون، لكي يكون كل هؤلاء الذين ذكرناهم: صادقين، مخلصين، أمناء أوفياء، عدولاً، يحبون الحق ويعشقون العدالة، ويدورون مع الحق حيثما دار، حافظين لحقوق الناس، حريصين على حرياتهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم، متجنبين كل التجنب، الكذب، والغدر، والخيانة، والرشوة، والعبودية للشهوة والنزوة، والرق لمطالب النفس الأمارة بالسوء، لا يضحون بالقانون أو يبيعونه لقاء عرض من الدنيا قليل، ولا يضحون بمبدأ المشروعية لأجل نزوة أو شهوة أو رشوة أو متاع دنيوي، يحتاج الأمر إلى أن يكونوا على درجة كبيرة من الرسوخ في الأخلاق تحقق كل ما ذكرناه، هكذا، وإلا كان مبدأ المشروعية عرضة للانتهاك في كل حين، وكان مبدأ الخضوع للقانون عرضة للالتفاف عليه والاحتيال، ويكون الكلام عنه ـ في ظل الدولة القانونية الحديثة ـ يتمناها المصلحون، وكتابات يسطرها المنظرون، وليس معهم إلا السراب!

وهنا يأتي دور النظام الأخلاقي في الإسلام لإيجاد الدولة القانونية بالصيغة الإسلامية، وإرساء مبدأ المشروعية من غير انتهاك، وإيجاد خضوع للقانون يجري بسهولة ويسر في صورة طبع وسجية بفعل صياغة هذا النظام للناس حاكمهم ومحكومهم صياغة أخلاقية، وإنشائهم نشأة أخلاقية تتوافق مع المشروعية طبعاً وسجية من غير تكلف واعتساف، وتتنافر مع المخالفة تلقائياً من غير تطلع إليها واشتياق، وهو أمر يتعذر حصوله في غياب (نظام الأخلاق الإسلامي) الذي من شأنه ـ وحده ـ أن ينتج هذه الثمرات. لذا كان افتقار الدولة القانونية الحديثة في هذا الجانب يشكل أزمة حادة لا علاج لها إلا بنظير ما شرع الإسلام لدولته من نظام أخلاقي، ومن أين لها ذلك؟!!

أيمكن أن تستعيره من الإسلام؟ كيف، وهو مرتبط (بنظام العقيدة) و (نظام العبادات) الإسلاميين ارتباط الشجر بالماء، ممتزج معهما امتزاج الروح بالأحياء، متكامل معهما تكامل الجسد الواحد؟

أتكلف المنظرين والعلماء أن يجهدوا في إيجاد النظير أو البديل من أجل حل هذه المعضلة؟ كيف، وهو لا يوجد أصلاً مستقلاً عن النظامين المذكورين، وهما بدورهما نظامان لا يكونان إلا تنزيلاً من رب العالمين، لا يد للبشر فيهما من قريب أو بعيد؟

والحق أن صياغة الفرد والجماعة والدولة صياغة أخلاقية ـ على النحو الذي شرعه الإسلام في نظامه الأخلاقي ـ بحيث تسودها الأخلاق الإسلامية في كافة التصرفات والقرارات والتطبيقات وسائر الأحوال يسهم إلى درجة كبيرة في إيجاد خضوع للقانون مضموناً وجوهراً لا شكلاً ومظهراً، وهو أمر يحتاج إلى نظام أخلاقي عملي يوصل إلى هذا الهدف، يمتلك من الخصائص والضمانات والوسائل العملية ما يمكن له من أن يتحول إلى واقع ماثل حي، وأن ينقل من النظرية إلى التطبيق، وهذه الخصائص والضمانات والوسائل قد انفرد بها نظام الأخلاق الإسلامي.

أما (الأخلاق الإنسانية) في مختلف الفلسفات الداعية إلى الأخلاق والتي تمثل دعوة عامة إلى الأخلاق الحسنة مع الاختلاف في مضمونها ومفرداتها، فإنها ليست سوى دعوة غير ملزمة، وهمسات توجيهية، وتذكير بالأخلاق في لائحة مواعظ وإرشادات مع ترك الإنسان حراً في مدى الاقتناع والاستجابة، وإذا كانت كذلك فماذا تجدي؟ وماذا بها من غناء؟ وأنى لها أن تصمد أمام هوى النفس، وبريق الذهب، وفرصة المتاع، ولذائذ الدنيا؟

وإذ قد تفرد النظام الأخلاقي الإسلامي بتحقيق ما ذكرناه من أهداف مؤثرة أعظم التأثير في نظام الدولة القانونية ـ بصيغتها الإسلامية ـ وفي إيجاد درجة قصوى وفريدة من المشروعية والخضوع للقانون، فلأنه، كما ذكرنا من قبل، ينفرد بخصائص وضمانات ووسائل تنقله من عالم الفكر إلى عالم الواقع، ومن النظرية إلى التطبيق ـ ليس هنا مكان تفصيلها ـ ولكننا نذكرها على سبيل التنبيه عليها ويمكن تلخيص أهمها على الوجه الآتي:

فأولها: ربط الخصال الخلقية بالعقيدة من أجل التمكين لها:

وبيان ذلك، إن الأخلاق في الإسلام لا تقوم بغير أساس ولا تستند على فراغ بل هي مؤسسة على العقيدة الإسلامية التي بني عليها النظام الأخلاقي الإسلامي برمته، وبقدر ما

يحمل الإنسان من معاني هذه العقيدة ورسوخها في نفسه يكون راسخاً في الأخلاق وبقدر خلو قلبه من معاني العقيدة الإسلامية تخلو أفعاله وأقواله وقراراته وسائر أحواله من الأخلاق الإسلامية، ويكثر منه صدور أضدادها، ولكي تسلم له عقيدته وإيمانه وتقواه ـ وهو أمر يحرص عليه أشد الحرص لأنه شرط نجاته في الآخرة ـ لا بد له من ظهور الأخلاق الإسلامية عليه في صورة طبع وسجية له، أو في صورة التزام تام بها على الأقل وإلا كان إيمانه مدخولاً وناقصاً وربما منعدماً في بعض الأحوال، ذلك أن الخلق الحسن الذي يتألف من مفردات الخصال الخلقية المأمور بها في الإسلام متصل بالإيمان وتقوى الله، فهو دليل على الإيمان والتقوى، يعرف به المؤمن نفسه ويزن به إيمانه، وبه يصل إلى نوال رضوان الله والفوز بجنات النعيم، كما أن الخلق الذميم دليل وعلامة على مرض القلب وضعف الإيمان أو انعدامه، وتمكن النفاق من القلب، وضياع الدين والإيمان بما غلب على القلب من المرض وذميم الأخلاق، وكل ذلك من أسباب غضب الله تعالى وسخطه على العبد، والخسران المبين يوم القيامة: ﴿يومَ لا ينفعُ مالٌ ولا بَنون إلاَّ مَنْ أتى اللهَ بقلبٍ سليم﴾[21]، وسلامة القلب المنجية في الآخرة هي جمعه لمحاسن الأخلاق التي هي ثمرات الإيمان، ولا إيمان بدونها ولا دين، لأنها جزء عظيم من مكونات الإيمان ومقوماته، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قد أفلحَ المؤمنون. . .﴾[22] ثم يذكر الله تعالى من بين مقومات هذا الإيمان وصفات هؤلاء المؤمنين: ﴿والذين هم عن اللَّغو معرضون﴾[23] وأيضاً: ﴿والذين هم لأماناتِهم وعهدهم راعون﴾[24] فمن انتفت عنه هذه الخصال الخلقية كيف يكون مؤمناً الإيمان المطلوب؟ والحديث الشريف يؤكد هذا المعنى نفسه فينفي عنه الإيمان الصحيح، بل والدين، قال عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»[25].

وبهذا (الترابط الحتمي) الذي شرعه الإسلام بين الخصال الخلقية من جهة، وبين الإيمان وتقوى الله من جهة ثانية، نفياً وإثباتاً، مكَّن الإسلام للخصال الخلقية المرغوبة واستأصل اضدادها بإيجاد أعظم الدوافع على الإطلاق لتحقيق ذلك. تلك واحدة.

---

(٢١) سورة الشعراء: الآيتان ٨٨ و٨٩.

(٢٢) سورة المؤمنون: الآية ١.

(٢٣) سورة المؤمنون: الآية ٣.

(٢٤) سورة المؤمنون: الآية ٨.

(٢٥) أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه عن أنس رضي الله عنه.

وثانيها: جعل الأخلاق مهيمنة على جميع الأفعال والعلاقات:

وبيان ذلك: أن الأخلاق الإسلامية شرعها الإسلام لتسود أفعال الإنسان وأقواله وسلوكه، وتسود العلاقات كلها في كل ميادين الحياة، فكل هذا ينبغي أن تظهر فيه آثار الأخلاق الإسلامية، ويكون محكوماً بها.

ولكي تتحقق للأخلاق الإسلامية هذه الهيمنة لا بد أن تظهر هذه الهيمنة في سلوك الفرد والجماعة والدولة فتشمل علاقات الإنسان كافة، سواء أكانت علاقة الفرد بربه أم كانت علاقة الفرد بالفرد والأسرة وبالمجتمع وبالدولة، وكذلك علاقة الدولة بالمجتمع الدولي.

والإسلام يصل إلى هذا الهدف بوسيلتين عظيمتين:

١ـ جعله لنظامه الأخلاقي (نظاماً تفصيلياً).

وذلك بعدم الاكتفاء بالدعوة العامة إلى مكارم الأخلاق، وعدم الاكتفاء بالكليات. ولذلك قدم الإسلام قائمتين مفصلتين أشد التفصيل وأدقه، إحداهما: في الأخلاق المطلوبة شرعاً، والثانية في الأخلاق المنهي عنها شرعاً، وعلى ذلك فما من خصلة خلقية مطلوبة شرعاً، كصدق، أو وفاء، أو أمانة، أو إخلاص، أو تواضع، أو عفو، أو إحسان، أو عفة، أو عدل. وقول الحق، وفعله، ونصرته، والبر بالفئات الضعيفة، وجعل الحسنى قاعدة التعامل، ودرء السيئة بالحسنة، والتعاون على البر والتقوى، والدعوة إلى الخير والحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتواصي بالصبر والمرحمة، واحترام حق الغير ودمه وعرضه وماله، ونحو ذلك، أو خصلة خلقية مرفوضة شرعاً: ككذب، أو غش، أو غدر، أو أثرة، أو خيانة، أو شهادة زور، أو كبر، أو نفاق، أو رياء، أو فظاظة، أو حقد، أو فحش، أو إسراف، أو بخل، أو طغيان. وكتم الحق، وخذله، واضطهاد الفئات الضعيفة، والانهماك في الشهوات، والتعاون على الإثم والعدوان، والأمر بالمنكر وتزيينه، وإشاعة الفاحشة، والعدوان على حق الغير ودمه وعرضه وماله، ونحو ذلك. نقول ما من خصلة خلقية من هذه أو تلك إلاّ وأنت واجد في الكتاب والسُنّة عشرات النصوص لها، تشرعها، وتحدد معناها، وتبين درجتها في الأهمية، وأثرها في النفس، وأثرها في الجماعة، ومقدار مجازاة الله الناس عليها.

والحكمة من هذا النهج التفصيلي الدقيق لنظام الأخلاق في الإسلام هي إلزام الناس به جملة وتفصيلاً بكل دقائقه وتفاصيله التي ينبغي أن تهيمن على كل أفعال الإنسان

وأحواله، والحيلولة دون تغيير حقائقه بمرور الزمان، وقطع الطريق على الآراء الخاصة أن تختلف عليه، أو الأهواء أن تتدخل لتحديد المفاهيم، أو الفلسفات أن تحسن أو تقبح، بعد أن جاء التفصيل الشامل الدقيق من رب العالمين بما ييسر للإنسان أن يزن كل أفعاله وأقواله وسائر أحواله، بميزان هذا النظام التفصيلي ويجعلها متطابقة مع مفرداته وتفاصيله، وبذلك يمكن للأخلاق أن تهيمن على جميع الأفعال بناء على وجود نظام أخلاقي تفصيلي جاهز.

٢ـ جعله لنظامه الأخلاقي (نظاماً شاملاً) يسري في ميادين الحياة كافة.

وهـذا الشمول الذي يمكن للأخلاق الإسلامية من الهيمنة على كافة العلاقات بين الأفـراد ومع الجماعة والدولة، وبين أجهزة الدولة مع بعضها، وكذلك العلاقة بين الدولة والمجتمـع الـدولي، سببـه الأسـاس إن الإسـلام لا يعد دائرة القانون منفصلة عن دائرة الأخلاق، وإنما هما مزيج واحد، فالتشريعات الإسلامية في ميدان (المعاملات) التي تنظم كل العلاقات التي ذكرناها مطعمة كلها وممزوجة بالأخلاق الإسلامية، هكذا شرعت أصلاً، فما من معاملة تخص الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الدولة أو المجتمع الدولي إلا وقد جرى تشـريعها بشكل ممزوج بالأخلاق الإسلامية، وتسري في هذه التشريعات روح الأخلاق الإسلامية بشكل ظاهر، وهذا معنى القول بعدم انفصال دائرة الأخلاق عن دائرة القانون في الشريعة الإسلامية وكونهما مزيجاً واحداً. وليس الأمر كذلك بالنسبة للقوانين البشرية التي يضعها البشر والتي وظيفتها تنظيم العلاقات الاجتماعية، فإنها تعد ميدان الأخلاق ميداناً مستقلاً عن ميدان القانون، متروكاً لاختيار الأفراد، ولذلك نرى القوانين الأوربية ـ مثلاً ـ لا تمنع الزنا والميسر والخمر والربا مع أنها عنوان لسوء الخلق بل تترك ذلك لتقدير الأفراد في ممارسة هذه الأفعال أو عدم ممارستها لأنها تقع ضمن دائرة الأخلاق والأفراد أحرار فيها، كما أنها ـ مثلاً ـ لا تملك أن توجب على المواطن انقاذ نفس بشرية توشك أن تموت حتى مع القدرة التامة على انقاذها لأن ذلك مسألة أخلاقية تعود لميدان الأخلاق وهو مستقل عن ميدان القانون والمواطنون أحرار فيه، كما أنها لا توجب على الأفراد وجوباً يرتب المسؤولية، كالتعـامـل بالصـدق أو الحسنى أو الـرحمـة أو فعـل أي خير أو بر أو معـروف أو النهي عن أي ظلم أو بغي أو عدوان أو شر أياً كان لأن ذلك كله يستقل به ميدان الأخلاق ولا شأن للقانون بأخلاق الفرد.

---

(٢٦) انظر عدداً من هذه الوسائل في كتاب أصول الدعوة ص٩٥ـ١٠٢ للدكتور عبدالكريم زيدان.

وواضح لك أن كل ما تقدم من أمثلة أخلاقية لها في الشريعة الإسلامية حكم آخر، فبعضها ممنوع، أي محرم، وأساس هذا المنع أساس أخلاقي، وبعضها الآخر واجب على الأفراد يحاسبون عليه في قانون الشريعة الإسلامية مع أنها خصال خلقية خالصة، وهكذا يتبين لك أن الشريعة الإسلامية لا تفصل بين ميدان الأخلاق وميدان القانون بل تجعل الأخلاق سارية في القانون سريان الروح في الأحياء.

وعلى ذلك فحيثما وليت نظرك في تشريعات الإسلام وجدت الأخلاق تحكم كل العلاقات وتهيمن على كافة التصرفات، ورأيت روحاً أخلاقية ومنهجاً أخلاقياً يسري في كيان تشريعات الإسلام كلها، سواء في تشريعات العقود، أو تشريعات الأسرة أو القضاء، أو التشريعات المتعلقة بمعاملة غير المسلمين (الذميين والمستأمنين) أو في تشريعات الجريمة والعقوبة، أو تشريعات الجهاد، أو الحكم، أو في التشريعات التي تحكم علاقة الدولة الإسلامية (دار الإسلام) بالمجتمع الدولي، فكل هذه الميادين يقيم الإسلام أنظمته فيها وتشريعاته على أساس تسوده وتسري في كيانه روح الأخلاق الإسلامية وتحكمه الخصال الخلقية الإسلامية.

ولولا هاتان الوسيلتان: (التفصيل) و(الشمول) في النهج الذي اختطه النظام الأخلاقي الإسلامي ـ وهو نهج فريد يختص به الإسلام وحده ـ لتعذر إيجاد الهيمنة الأخلاقية على كافة الأفعال والعلاقات بهذه الدرجة الفريدة.

وثالثها: امتلاك النظام الأخلاقي الإسلامي وسائل وضمانات تطبيقه:

وبيان ذلك: أن نظام الأخلاق الإسلامي ينفرد بامتلاك الوسائل والضمانات التي تنقل مفردات الأخلاق الإسلامية من النظرية إلى التطبيق، ففضلاً عمّا ذكرناه في الفقرة السابقة من سريان الأخلاق في كيان التشريعات الإسلامية ذاتها وهو من أعظم الوسائل التي تمكن للأخلاق من السيادة، فإن نظام الأخلاق الإسلامية يمتلك ضمانات ووسائل أخرى تمكن الإنسان ـ فرداً أو حاكماً ـ من النشأة الأخلاقية وتلزمه بها، نذكر منها اثنتين:

الأولى: إعطاء الأخلاق صفة القانون الواجب التطبيق والمقترن بالجزاء ثواباً وعقاباً.

والقصد من ذلك نقلها من النظرية إلى التطبيق، فقد علمت أن دعوة الإسلام إلى الأخلاق ليست همسة توجيهية يكون الإنسان بعدها حراً في أن يستجيب أو لا يستجيب كأنها نظريات معروضة لمن يحب الأخذ بها، فلقد جعل الإسلام كثيراً مما جاء به في ميدان

الأخلاق من تفاصيل وبخاصة ما يتصف منها بالواجب أو الحرام ديناً واجب الاتباع وقانوناً يسري على الجميع مقترناً بالجزاء الدنيوي والأخروي ثواباً وعقاباً ليكون ذلك ضمانة للتعامل بالخصال الخلقية الإسلامية من لدن الفرد والدولة وعدم الخروج عليها بصفتها جزءاً من القانون الملزم.

والثانية: تشريع الوسائل العملية الخاصة بإنشاء الأخلاق في النفس واكتسابها وتقويمها، فالإسلام قد شرع جملة من الوسائل الفريدة التي تحقق ذلك وتجعله عملياً وميسوراً، مثلها في ذلك مثل وصفة طبية تفضي إلى الشفاء أو سلماً يفضي إلى الصعود، كما تفضي هذه الوسائل إلى الشفاء من سوء الخلق وتنشىء الخصال الخلقية المطلوبة شرعاً في النفس إنشاء، وهي وسائل إسلامية خالصة لا مقابل لها ولا نظير في الأخلاق الإنسانية وفي الفلسفات المختلفة لانعدام هذه الوسائل لديها مما يبقيها دراسات نظرية عقيمة لا تجد طريقها إلى التطبيق على صعيد الواقع.

وشأن هذه الوسائل الإسلامية أن تمكن الإنسان ـ فرداً أو حاكماً ـ من التحلي بكل مفردات الأخلاق الإسلامية والتخلي عن أضدادها جميعاً، وأن يبني نفسه من داخلها بناء أخلاقياً إسلامياً فلا ينتج عنها في الخارج إلا سلوك صالح. ونحن في هذا الإيجاز الشديد لا يمكننا شرح هذه الوسائل ـ لأنها ليست مقصدنا هنا ـ وإنما قصدنا بيان آثار النظام الأخلاقي الإسلامي في الفرد والمجتمع والدولة وأجهزتها وتأثيره في مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون، ويكفي أن نقول متعجلين، إنها كافة الوسائل التي رسمها القرآن الكريم والسُنّة النبوية بمئات النصوص والتي تنتج الأفراد المتخلقين بأخلاق الإسلام الذين يصح لهم أن يكون قدوتهم من وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وإنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عظيم﴾[27].

وتأسيساً على ما تقدم يتبين لك أن أنظمة الإسلام الثلاثة التي تنظم ميادين: (العقيدة) و(العبادة) و(الأخلاق)، تمثل في الإسلام القاعدة والأساس لكل أنظمة الإسلام الأخرى للحياة، كنظام الحكم، أو نظام العقوبة، أو نظام الاقتصاد، وغيرها.

وعلى الرغم من أن نظم الإسلام الأخرى للحياة هي بدورها (متكاملة) مع بعضها، بمعنى أنها مشرعة بشكل يكمل بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضاً، ويمكن بعضها بعضاً من حسن التطبيق وإمكانه وثمراته، وصولاً إلى الصورة المثلى لتنظيم الحياة بما يحقق

---

(٢٧) سورة القلم: الآية ٤.

مقاصد الإسلام التي تهدف إلى إقامة حياة الفرد والمجتمع والدولة على أحسن وجه يحقق الخير والقسط، وهو مقصد أساسي للشرع، من أجله أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب كما قال عز وجل: ﴿لقد أرسلْنا رُسلَنا بالبَيِّنات وأنزلنا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقِسْطِ﴾[٢٨]، نقول بالرغم من ذلك التكامل بين الأنظمة الإسلامية للحياة على هذا الوجه الأمثل فإن الأنظمة الثلاثة الأولى، التي أوجزنا بيانها: (النظام الاعتقادي، والنظام التعبدي، والنظام الأخلاقي) هي (الأساس المشترك) لكل أنظمة الإسلام الأخرى، وهي الأساس الذي يقوم عليه كل نظام بمفرده عندما نخضعه للبحث والدراسة والمقارنة. وعلى كل دارس للإسلام وأنظمته أن ينتبه إلى هذه الحقيقة الفريدة العظمى.

وعلى ذلك فإن أي نظام من أنظمة الإسلام تراد دراسته أو مقارنته، كالنظام السياسي الذي هو موضوعنا، ينبغي أن يلحظ باهتمام بالغ أنه لا يقوم بلا أساس مثلما تقوم النظم البشرية وإنما يقوم بناء ظاهراً ومن ورائه الأنظمة الثلاثة التي ذكرناها، هي قاعدته وهي أساسه، عليها يقيم مبادئه وجزئياته، وعليها يشيد بنيانه، وهذا من أعظم الفروق الأساسية الكبرى التي تمنح النظام الإسلامي سموه وكماله وقدرته الفائقة على إنتاج آثاره وثمراته، بشكل يتضاءل أمامه ويصغر كل نظام وضعه البشر لتنظيم جانب من جوانب الحياة، مقطوع الصلة بما ذكرناه مفتقراً إلى مثل ذلك الأساس.

ومن هنا كان الفرق شاسعاً - في الضمانات التي يمتلكها الإسلام لحسن تطبيق أنظمته - عند مقارنة أي من النظم الإسلامية، كالسياسي، أو الجنائي، أو الاقتصادي - وهو يؤسسها على ما ذكرناه - بما يقابله من نظام بشري للحكم أو العقوبة أو الاقتصاد - توصل إليه الناس بعقولهم أو زين لهم فرأوه حسناً، وهو خاو عمّا ذكرناه من أساس، منقطع الصلة بتلك الضمانات، مكتف بالبناء الظاهري الفوقي ينظمه ويعتني به، فحتى لو شابه الإسلام فيه أو اقتفى أثره، فإنها مشابهة في الشكل والمنظر لا في الحقيقة والجوهر.

هذا إذا لم يكن له أساس يقوم عليه من عقيدة وعبادة وأخلاق، في النفس الإنسانية، كالنظم التي تقوم على العلمانية، فإن كان له أساس عقيدي مغلوط، في النفس الإنسانية - كالماركسية -، مخالف للعلم والعقل والفطرة، كانت النتائج بحسب الأساس. قال تعالى: ﴿والبلدُ الطيبُ يخرجُ نباتُه بإذن رَبِّه، والذي خَبُثَ لا يخرجُ إلاَّ نَكِداً﴾[٢٩].

---

(٢٨) سورة الحديد: الآية ٢٥.   (٢٩) سورة الأعراف: الآية ٥٨.

وأيضاً فإن هذه (النظم الثلاثة) التي شرعها الإسلام واعتنى بها عناية بالغة هي ليست (الأساس المشترك) لكل أنظمة الإسلام الأخرى فحسب، وإنما هي أيضاً (الروح) التي تسري في كيان أنظمة الإسلام الأخرى، فإن أي نظام إسلامي يتناول جانباً من جوانب الحياة بالبناء والتنظيم، كنظام الحكم مثلاً، فإنما هو بناء تسري فيه آثار الأنظمة الثلاثة المذكورة سريان الروح في الجسد، وسريان الماء في كيان الشجرة الخضراء به حياتها ومنه ثمراتها، ولو خلت منه لا تكون شجرة إلاّ في الشكل والمنظر.

فهذه النظم الإسلامية إذن تقدم (الأساس) و(الروح) لكل أنظمة الإسلام الأخرى ومنها النظام السياسي، وواضح أن هذا أمر ينفرد به الإسلام، وبه يعلو على كل نظام.

تلك هي أنظمة الإسلام المؤثرة في النظام السياسي الإسلامي ودولته القانونية، هي أساسه وهي روحه، وتلك هي آثارها العظمى ونتائجها وثمراتها على صعيد الدولة القانونية الإسلامية، وعلى صعيد مبدأ المشروعية بالصيغة الإسلامية، فمن أين للدولة القانونية الحديثة بمثلها؟ أو بما يسد مسدها؟ أو يفعل بعض فعلها؟ بل من أين لها بواحد منها؟ وإذا كان افتقاد واحد منها يولد خللاً فاحشاً جسيماً في أجهزة الدولة القانونية ـ وقوامها البشر ـ لا يمكن تداركه، وعجزاً وهزالاً لا يمكن تلافيه، فكيف بفقدانها جميعاً؟ إنها المعضلة حقاً، المعضلة الكبرى، وحلها تنفرد به هداية الوحي الإلهي، الإسلام.

ومَنْ أصدق من الله حديثاً وهو يقول: **﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾** ويقول: **﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾** والهدى له أهله **﴿ذلك هدى الله يهدي به مَنْ يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون. أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين. أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾**[٣٠].

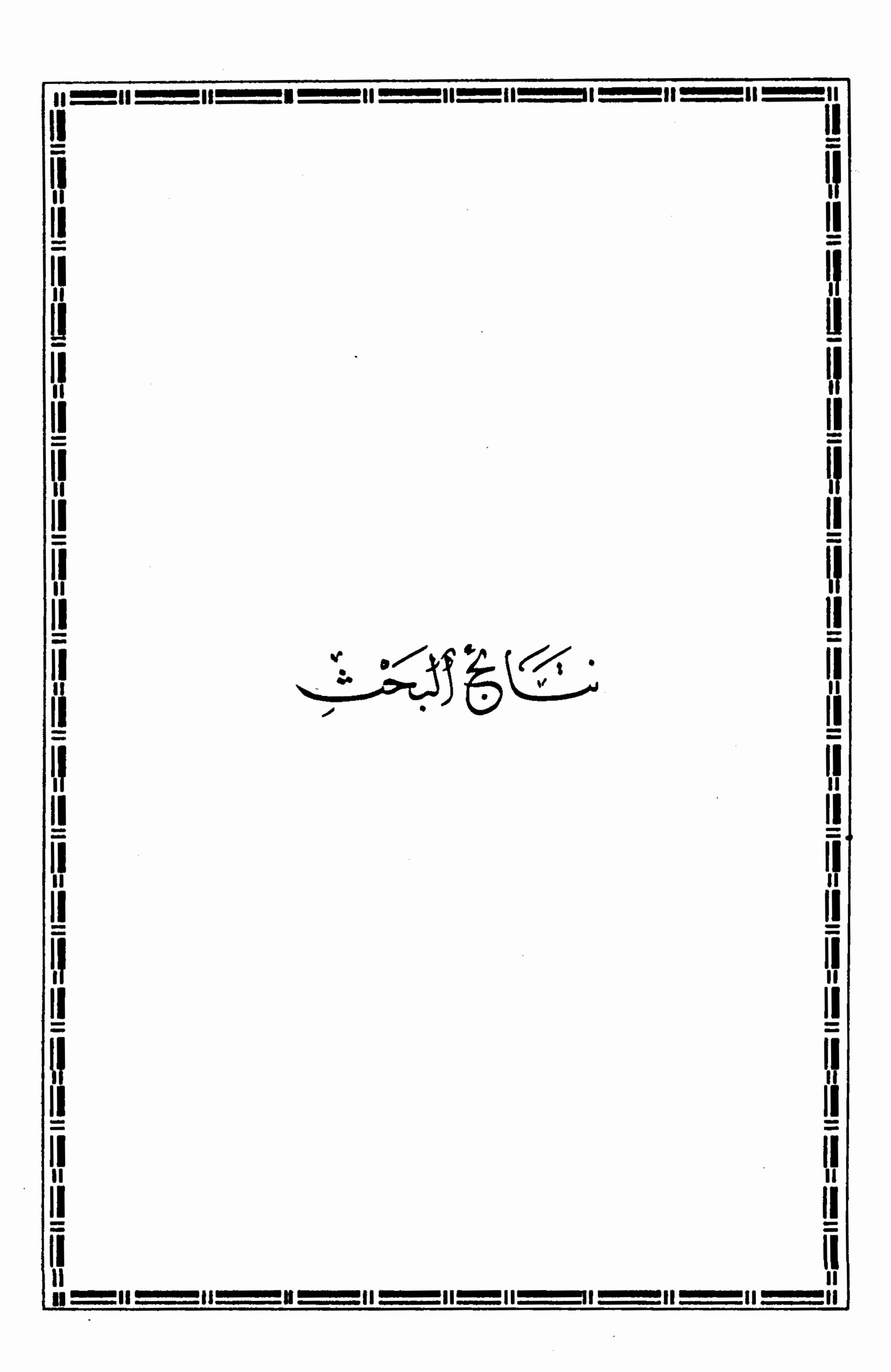
وهكذا يتبين أن ضمانات الدولة القانونية في النظام الإسلامي تزيد على نظيرتها الدولة القانونية الحديثة، فقد حرص النظام الإسلامي على كل ما من شأنه إخضاع الأفراد والسلطات العامة للقانون، وسد المنافذ والسبل على كل خروج عليه لأن الخروج عليه خروج على الدين.

وأخيراً فإن الدولة الحديثة في فقه القانون العام إذا كانت هي التي تصنع القانون فتتفرق

(٣٠) سورة الأنعام: الآيات ٨٨ـ٩٠

كلمة العلماء في أساس خضوعها لشيء صنعته، فإن الدولة في النظام الإسلامي يصنعها القانون فهو فوقها دائماً وهي تحته أبداً.

وبهذا ينتهي الكلام في الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، بسطت القول فيه جهد استطاعتي مع الاستدلال والبرهنة وهو الموضوع الذي عشت معه تسع سنوات، ولا أحسبني ضننت عليه بجهد أو اجتهاد، فما كان فيه من صواب فلله الفضل أولاً وأخيراً، وله المنة في التوفيق إلى الحق والصواب، وما قد يكون فيه من خطأ فمني وأستغفر الله، وحسبي أنني دائر في ذلك بين الأجر والأجرين إن شاء الله.



نتائج البحث



نتائج البحث

ذلك ما استطعت عرضه وإيراده في هذا البحث (النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية)، الذي سلكت فيه منهجاً علمياً موضوعياً في البحث عن الحقيقة بعيداً عن العاطفة والتأثر فقادني هذا المنهج إلى نتائج بالغة الأهمية والخطورة في الفقه الدستوري الإسلامي لعلها بإذن الله تسهم في النهوض به بعد استخراجها من مظانها المبعثرة ومن علومها المتعددة ولغتها الاصطلاحية إلى عرض وتبويب حديث بلغة العصر، فوق ما جمعته أحياناً من شتات موضوع لأصوغ منه مفهوماً محدداً ونظرية معينة في الفقه الدستوري الإسلامي وعلى ذلك رأيت أن أسجل النتائج التي توصلت إليها أو ظهرت أمامي أثناء البحث.

خلاصة نتائج البحث:

●● فعند البحث في التعريف بالدولة القانونية ونشأتها توصلت إلى نتائج هامة أذكر منها ما يأتي:

١ـ إن نظام الدولة القانونية يعني خضوع الدولة للقانون في جميع نشاطاتها سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع، فهي تلك الدولة التي تخضع نفسها للقانون سلطة وأفراداً، حيث تخضع فيها جميع الهيئات الحاكمة لقواعد تقيدها وتسمو عليها، ملزمة لها كما هي ملزمة للمحكومين.

٢ـ إن الدولة القانونية لا بد لها من مقومات تقوم عليها هي أساس في وجودها: من وجود دستور للدولة، وتدرج في القواعد القانونية، وخضوع الإدارة للقانون، والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية. كما لا بد لها أيضاً من ضمانات لتحقيق خضوع الدولة للقانون: من فصل بين السلطات، وتنظيم الرقابة القضائية، وتطبيق النظام الديمقراطي في اختيار الحاكم ومراقبته وعزله.

٣ـ إن العصور القديمة والوسطى جهلت فكرة الدولة القانونية التي تخضع الحاكم

لقواعد تسمو عليه وتجعل من حقوق الأفراد سداً منيعاً أمام سلطات الحاكم.

وقد دلنا التحقيق التاريخي على أن النظام الإسلامي هو أول نظام في الأرض أسس الـدولة القانونية وأرسى نظامها بمقوماتها وضمانات تحقيقها كاملة في وقت كان السلطان الكلي للدولة هو القائم في العالم وحقوق الأفراد قِبَل الدولة لا وجود لها وفكرة الدولة القانونية غائبة عن الوجود، وبهذا يكون الإسلام قد جاء بنظام دولة فريد في التاريخ غير معروف ولا مألوف قبله.

● ● وعند البحث في القسم الأول من الرسالة في أول مقومات الدولة القانونية: (وجود الدستور)، وجدنا أن دولة المدينة قامت على وجود قواعد دستورية تنظم السلطات الحاكمة وتضمن الحقوق والحريات في الكتاب والسُنّة والعُرف الدستوري في عهد الراشدين فضلاً عن أن أول دولة إسلامية أقامها النبي ﷺ في المدينة كانت قد صدر فيها إعلان دستوري مدون تضمن بعض المسائل الدستورية التي تتعلق بـ: الإعلان عن إنشاء الدولة صراحة وتحديد الأشخاص والهيئات الخاضعين لدستورهـا، ونصوصاً تتعلق بالتكافل الاجتماعي والاقتصـادي، وإقـامة العدل وتنظيم القضاء، وبعض التشريعات الجنائية الهامة، ومركز الأقليات الـدينية والحقوق والحريات الفردية والاجتماعية والاقتصادية وهذه المسائل هي التي نجدها كلاً أو بعضاً في الدساتير المعاصرة.

كما أن هذا الإعلان الدستوري قد عالج قضايا هي في غاية الإشكال والتعقيد فقد جعـل من مدينـة تحتوي عدداً كبيراً من الأحياء العربية المختلفة المتنافرة التي حكمتها الفوضى وأنهكتها العصبية القبلية، جعل منها دولة موحدة، ووحد هؤلاء السكان جميعاً على اختـلاف ديانـاتهم وخصـائصهم وأعرافهم حول إعلان دستوري مركزي واحد يخضع له الجميع، وحكومة مركزية تملك السلطة العليا في البلاد، للحاكم فيها حقوقه ومسؤولياته، وللمواطنين حقوقهم ومسؤولياتهم، وللقانون كلمته وسيادته، فأمكن بذلك أن تقوم دولة وأن يقام نظام سياسي وأن تكون المدينة في المستقبل عاصمة لأوسع دولة امتد سلطانها فيما بعد عبر القارات وعبر القرون.

● وعند دراسة مصادر الدستور الإسلامي أو مصادر الأحكام الدستورية بوجه عام في الإسلام وجدنا أنها تكمن في: القرآن الكريم بما تضمن من آيات تتكلم على الحكم، والإمارة، والملك، والسلطان، والولاية، والسيادة، والقضاء، وحقوق الأفراد وحرياتهم، وحقوق الحاكم، وحقوق أهل الذمة من المواطنين أي مركز الأقليات الدينية، والشورى في

[illegible]

كما رتبت على القاعدة نفسها أن الأحكام الدستورية التي تقبل التعديل تنحصر في :

أ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها القرآن الكريم إذا كان دليلها ظنياً في دلالته على معناه إذ يمكن تعديلها إلى المعنى الآخر على أساس الاجتهاد في تفهم المراد من النص بشرط أن يكون هنالك دليل يرجح الأخذ بالمعنى الآخر الذي تحتمله النصوص القرآنية .

ب ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها السُنّة المتواترة والمشهورة والآحاد الصحيحة إذا كانت ظنية الدلالة على المعنى على أن يكون هنالك دليل يرجح الأخذ بالمعنى الآخر الذي تحتمله نصوص السُنّة .

جـ ـ الأحكام الدستورية التي مصدرها الاجتهاد إذ تتغير بتغير الأزمان وتدور مع المصالح وجوداً وعدماً فبالإمكان أن يتناولها التعديل .

● وعند البحث في تدرج القواعد القانونية كأحد مقومات الدولة القانونية سجلت النتائج الآتية :

أولاً ـ إن هذا التدرج الذي يظهر في سمو بعض القواعد القانونية على بعض وارتباطها ببعضها بصلة التبعية واستمداد الشرعية هو أساس في انسجام البناء القانوني لنظام الدولة وأن الدولة القانونية لا تقوم إلّا به ومن هنا كان واحداً من مقوماتها .

ثانياً ـ إن النظام الإسلامي سبق إلى تقرير ذلك وإن العلماء المسلمين تكلموا على ذلك وأشبعوه بحثاً في علم من أدق العلوم وأجلّها هو علم الأصول ورتبوا مصادر الأحكام الشرعية ترتيباً تسلسلياً، ففي القمة القرآن، ثم تليه السُنّة، ثم الإجماع، ثم الاجتهاد، ورتبوا الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية الإسلامية المستمدة من تلك المصادر ترتيباً تسلسلياً أيضاً، وربطوا بينها من الأعلى إلى الأسفل برباط إضفاء الشرعية والحجية والاعتبار، ومن الأسفل إلى الأعلى برباط التبعية والخضوع والاتفاق وبذلك ينسجم النظام القانوني الإسلامي بأكمله من أعلاه إلى أسفله في مصادره وقواعده القانونية .

ثالثاً ـ إن الفقه الدستوري ما عرف مبدأ تدرج القواعد القانونية إلا حديثاً بينما كتب فيه العلماء المسلمون وبخاصة علماء الأصول مصنفات هي غاية في السعة والعمق، بل كانت دقة البحث في هذا الميدان هي الأساس لكل ما أنتجه فقهاء الإسلام من تراث فقهي أو قانوني عظيم في جميع عصورهم، والمصنفات التي أنتجها علماء الإسلام في هذا الميدان، ميدان الأصول، تجعل الدارس شديد الإعجاب والتقدير لما فيها من دقة متناهية

وعقلية عظيمة وبحث علمي رصين.

● وعند البحث في خضوع الإدارة للقانون كأحد مقومات الدولة القانونية أيضاً وإيضاحه في الفقه الدستوري الحديث ثم مقارنته بما عليه الأمر في النظام الإسلامي ظهرت لي النتائج الآتية:

١ـ إن الهدف الأول والأخير للإدارة في النظام الإسلامي هو تنفيذ القانون الإسلامي وتلك وظيفتها الأساسية وقد تضمن النظام الإسلامي تطبيقات في ذلك ذكرناها في مواضعها.

٢ـ إن النظام الإسلامي قد احتوى ضمانات خاصة لتحقيق خضوع الإدارة للقانون منها ما يكمن في شروط الولاية من قوة وأمانة ﴿**إن خير مَنْ استأجرت القوي الأمين**﴾[1]، وقد جمعت أشتات هذا الموضوع من أقوال الفقهاء وأدلة الأحكام والسوابق الدستورية في ذلك فإذا به يشكل نظرية عامة في التولية سميتها نظرية التولية في الإسلام وهي تقوم على القوة (الكفاءة)، والأمانة. وهي نظرية يتوجب على ولي الأمر في الإسلام التزامها في التولية في المناصب الإدارية لما تؤدي إليه من خضوع تلقائي من الإدارة للقانون الإسلامي ثم بينت وجوبها وحكم العدول عنها وجزاءه.

٣ـ إن النظام الإسلامي قرر فوق ذلك، الرقابة الإدارية، سعياً وراء مزيد من خضوع الإدارة للقانون الإسلامي وتنفيذه، واحتوى تطبيقات دستورية في ذلك تصلح قدوة للنظم الأخرى، كما تضمن مسؤولية الإدارة عن أعمالها المخالفة للقانون الإسلامي.

وترتب على ذلك أن النظام الإسلامي بهاتين الضمانتين: اقتصار التولية في المراكز الإدارية على الكفء الأمين، ثم الرقابة الإدارية الواجبة شرعاً، حقق خضوع الإدارة للقانون مما يسهم في إقامة نظام الدولة القانونية.

● وفيما يتعلق بالاعتراف بالحقوق والحريات الفردية بوصفه واحداً من مقومات الدولة القانونية بل هو هدفها أيضاً ومقارنته بما عليه الفقه الدستوري الحديث سجلت النتائج الآتية:

أ ـ إن نظام الحقوق والحريات حديث النشأة نسبياً سواء منها التقليدية، أو الاجتماعية والاقتصادية الحديثة.

---

(١) سورة القصص: الآية ٢٦.

ب ـ إن الإسلام سبق إلى تقرير نظام الحقوق والحريات في مواجهة الدولة أو الحاكم فقد ظهرت في مصادر الأحكام وعلى صعيد التطبيق أيضاً في الدولة الإسلامية عشرة قرون قبل أن تظهر في كتابات فلاسفة العقد الاجتماعي.

جـ ـ إن البحث يقودنا إلى أن نظام الحقوق والحريات في النظام الإسلامي له (أساس فكري) يقوم عليه وينفرد به هو العقيدة الإسلامية التي تجعل الدولة والأفراد يسيران باتجاه واحد في الحرص والمحافظة على الحقوق والحريات، وتجعل الدولة تحرص على تمكين الأفراد من التمتع بها حرصهم عليها أو يزيد، كما تجعل الأفراد يتقبلون بنفس رضية كل الضوابط والتنظيمات التي قررتها الشريعة الإسلامية على تلك الحقوق والحريات، كما تتقبل السلطة وبنفس رضية أيضاً كل الضوابط على حدود سلطاتها، لأن الفرد والسلطة يؤمنان بعقيدة واحدة هي التي انبثقت من شريعتها تلك الحقوق والحريات، وبذلك وفق النظام الإسلامي بين النزعة الفردية، والجماعية، توفيقاً انفرد به عن طريق توحيد الغاية للفرد والسلطة بعيداً عن الصراع بينهما.

● وفيما يتعلق بخصائص وطبيعة الحقوق والحريات في النظام الإسلامي وجدت أنها تنفرد بطبيعة وخصائص معينة أيضاً استخلصتها فكانت:

١ـ إنها مِنَحٌ إلهية وليست مجرد حقوق طبيعية.
٢ـ إنها شاملة لكل الحقوق والحريات وعامة لكل المواطنين في الدولة الإسلامية.
٣ـ إنها كاملة ابتداءً في النظام الإسلامي وغير قابلة للإلغاء.
٤ـ إن الحقوق والحريات ليست مطلقة في النظام الإسلامي.

وتوصلت إلى أن كلًا من هذه الخصائص له ثمرات ونتائج هي في غاية الأهمية والخطورة في الفقه الدستوري الإسلامي وفي النظام السياسي الإسلامي ذكرتها في موضعها.

● وفيما يتعلق بقائمة الحقوق والحريات الفردية والاجتماعية والاقتصادية في النظام الإسلامي ومقارنتها بما عليه الفقه الدستوري الحديث سجلت النتائج الآتية:

أولاً ـ إن النظام الإسلامي قد تضمن الحريات الشخصية، من حرية تنقل، وحق الأمن، وحرمة المسكن، وسرية المراسلات، بنصوص ثابتة في الكتاب والسُّنَّة، أثبتناها في مواضعها من البحث، كما أن الإعلان الدستوري لدولة المدينة نص على معظم هذه

الحقوق الشخصية، إلا أن البحث قادنا إلى أن النظام الإسلامي انفرد بتقرير حق غير معروف في الحقوق أو الحريات الشخصية في الفقه الدستوري الحديث ورد في القرآن الكريم أسميته: (حق التكريم الشخصي) وهو يسبق كل الحقوق وترتكز عليه جميع الحقوق والحريات، وقد جعله القرآن حقاً لصيقاً بكل شخص لا بد من تمتعه به قال تعالى: **﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾**[2] فليس حق الفرد في تنقله، أو سرية مراسلاته، أو حرمة مسكنه، بأهم عليه من أن يحيى حياة كريمة يشعر فيها بالتزام الكافة سلطة وأفراداً باحترامه وإعزازه وحرمة إذلال شخصه بأي شكل من الأشكال. وقد شرحت هذا الحق تفصيلاً مبيناً طبيعته وثمرات تقريره والتمتع به. كذلك تبينا أن النظام الإسلامي نحا منحى فريداً في ضمان (حق الفرد في الأمن على حياته) إذ سوّى بنص في القرآن قيمة حياة الفرد الواحد بقيمة حياة البشرية جمعاء قال تعالى: **﴿مَنْ قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومَنْ أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾**[3]. كما نحا منحى فريداً أيضاً في ضمان الحقوق والحريات الشخصية لغير المسلمين من المواطنين كما هو ثابت في الكتاب والسُنّة وأقوال الفقهاء التي أوردناها وبشكل يجعل حريا بالنظم المعاصرة أن تقتبس دروساً منه. فقد ظفرت بأقوال للفقهاء تدعو إلى الدهشة والعجب في شدة وفاء المسلمين ـ بتوجيه من الإسلام ـ لأهل الذمة، كقول الإمام القرافي: «إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام، فمَنْ اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام وكذلك ما قاله ابن حزم: «إن مَنْ كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة». وحكى في ذلك إجماع الأمة.

ثانياً ـ وتضمن أيضاً حريات الفكر ومنها حرية العقيدة التي أثبتها بنصوص الكتاب والسُنّة إضافة إلى نص خاص في الإعلان الدستوري لدولة المدينة أشرنا إليه في موضعه. إلّا أن الإسلام يفرق بين حرية العقيدة وحرية الارتداد فالأولى مضمونة والثانية جريمة تستحق العقاب. كذلك تضمن النظام الإسلامي حرية التعليم، وحرية الصحافة، وحرية

---

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧٠.　　(٣) سورة المائدة: الآية ٣٢.

الرأي والقيود الواردة على تلك الحريات جميعاً بما يضمن مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد في وقت واحد.

ثالثاً ـ وتضمن أيضاً حريات التجمع وقد استنبطت لها ـ بقدر ما هداني اجتهادي ـ قاعدة خلاصتها: إن أي تجمع دائم أو مؤقت يأخذ في النظام الإسلامي حكم الغرض الذي حصل من أجله وعلى ذلك فالتجمع المشروع يدور بين الوجوب والوجوب الكفائي، والندب، والإباحة، وكلها جائزة في الشرع فبذلك يقرر الإسلام حرية التجمع.

رابعاً ـ وتضمن أيضاً الحريات الاقتصادية كحق الملكية، وحرية التجارة والصناعة بنصوص ثابتة في الكتاب والسُنّة، مع تنظيمها تنظيماً يشكل موازنة دقيقة بين مصلحة الفرد في الاعتراف له بتلك الحقوق وحمايتها، ومصلحة الجماعة بالقيود التي وضعتها الشريعة عليها.

وفيما يتعلق بالحقوق والحريات الاجتماعية في النظام الإسلامي ومقارنتها أيضاً بالفقه الدستوري الحديث ظهرت لي النتائج الآتية:

١ ـ إن الحقوق الاجتماعية كحق العمل وحرية اختيار نوعه، والحق في الراحة والفراغ، والحق في المعونة عند الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل ونحوها ظهرت متأخرة في الدولة الحديثة كرد فعل لمبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة ونتيجة لقيام الثورة الصناعية في أوربا.

٢ ـ إن الحقوق الاجتماعية في النظام الإسلامي قد احتواها التشريع الإسلامي كتاباً وسُنّة ابتداء منذ نشأته دون أن يكون تقرير تلك الحقوق رد فعل لشيء ما، وقد قررها النظام الإسلامي لأنها في نظره من مستلزمات التشريع الكامل الذي يحتاط للزمن فيشرع منذ ألف وأربعمائة عام ما يصلح للقرن العشرين.

وبذلك تكون نظرية الحقوق والحريات بعد تطور طويل قد انتهت إلى ما بدأ به التشريع الإسلامي في أول عهده، بل إن نتيجة دراسة الحقوق الاجتماعية في الفقه الدستوري قادتنا إلى القول بأن هذه الحقوق تمثل البديهيات الأولية في النظام الإسلامي الذي احتوى أكثر منها.

٣ـ وإذا كان في قمة هذه الحقوق، في الفقه الدستوري الحديث، (حق العمل) وما يتفرع عليه من حرية اختيار نوعه وحق الراحة والفراغ وغيرها، فإن النظام الإسلامي قد سبق

إلى تقرير ذلك ولكنه أقر فوقه حقاً اجتماعياً أسبق منه وأعلى وأكثر ضماناً للفرد يستخلص من نصوص الكتاب والسُّنّة سميته (حق الأفراد في كفالة الدولة لهم) خلاصته: أن كل فرد في ظل النظام الإسلامي وبغض النظر عن دينه وانتمائه الاجتماعي ـ وليس العامل فقط ـ يجد ضماناً عاماً من الدولة عند الحاجة والعوز فلا يمكن أن يهلك الفرد في الدولة الإسلامية وهي تنظر إليه وتعرف مكانه وتحس بعجزه أو حاجته أو عوزه، وقد دعمنا ذلك بالدليل من الكتاب والسُّنّة على هذا الحق الذي خلت منه قائمة الحقوق الاجتماعية في الفقه الدستوري الحديث، كما استخلصنا من النصوص وأقوال الفقهاء أيضاً الوسائل العملية التي وضعها التشريع الإسلامي كتاباً وسُنّة واجتهاداً لقيام الدولة فعلاً على صعيد الواقع بكفالة الأفراد اجتماعياً. كما أوضحنا الحكم الشرعي في تكوين النقابات، وفي الإضراب باعتبارها متفرعة من حق العمل.

● وفيما يتعلق بمبدأ المساواة في النظام الإسلامي ومقارنته أيضاً بما عليه الفقه الدستوري الحديث انتهيت إلى النتائج الآتية:

١ ـ إن المساواة ما دامت صورة من صور العدالة أو فرعاً لها على ما أرى فقد قادني البحث إلى الاستدلال بالآيات الواردة في العدالة ـ وهي كثيرة ـ لتقرير مبدأ المساواة حيث وردت كلمة العدل والقسط في القرآن في أكثر من ثلاثين موضعاً.

٢ ـ ثم وجدنا أن المساواة أمام القانون في النظام الإسلامي صارمة تنهار أمامها كل المعاني الأخرى من غنى أو منصب أو قوة أو لون أو مولد أو اختلاف دين، فليس في القانون الإسلامي ما يعطي امتيازاً لأحد بسبب صفة من هذه الصفات على الإطلاق.

ثم وجدنا مثل ذلك في المساواة أمام القضاء إذ إنّ المواطنين جميعاً أمام القضاء الإسلامي سواء، من جهة خضوعهم لولاية القضاء، واجراءات التقاضي، وأصول المرافعة، وقواعد الإثبات، وسريان النصوص عليهم، وتنفيذ الأحكام الصادرة بحقهم، لا ميزة في ذلك لشريف أو نبيل أو طبقة، حتى رئيس الدولة الإسلامية نفسه عليه أن يحضر إلى ساحة القضاء التي يقاضى فيها أي مواطن عادي مدعياً كان أو مدعى عليه. ووجدنا أن تاريخ النظام الإسلامي حفظ لنا أمثلة فريدة تتضمن مستوى رفيعاً في تحقيق المساواة أمام القانون وأمام القضاء، يفتقر إلى مثلها القرن العشرون.

٣ ـ ووجدنا أيضاً عند البحث في حق المساواة أمام وظائف الدولة أنه يختلف في تكييفه

في الفقـه الـدستوري الحديث عنه في الفقه الدستوري الإسلامي إذ الوظيفة في النظام الإسلامي ليست حقاً للأفراد وإنما هي تكليف تكلف به الدولة الأفراد على أساس شرط القوة والأمانة الذي بحثناه تفصيلاً عند الكلام على نظرية التولية في النظام الإسلامي ودعمنا ذلـك بالـدليل والبرهان. ثم عللنا حجب بعض الوظائف العامة القليلة، كرئاسة الدولة، وإمارة الجهاد مثلاً عن غير المسلمين من المواطنين (أهل الذمة).

٤ ـ ووجـدنـا أيضاً عند البحث في المساواة في التكاليف والأعباء العامة أن النظام الإسلامي فرض الزكاة على المسلمين وأعفى من لا يملك النصاب، مع ملاحظة أن الزكاة وإن كانت تسـد مسد الضرائب التي تشرعها النظم المختلفة إلّا أنها في الحقيقة ليست ضريبة بقدر ما هي عبادة وركن من أركان الإسلام يندفع الفرد نحو أدائها ولا يحاول التفلت منها كما في الضريبة، وفرض الجزية على المواطنين غير المسلمين مقابل تمتعهم بالحماية والخدمات في دار الإسلام حيث لا يعقل أن يفرض عليهم الزكاة وهم يدينون بغير الإسلام لأن في ذلك إكراهاً لهم على عبادة إسلامية.

أما المساواة في أداء الخدمة العسكرية، فقد وجدنا النظام الإسلامي لا يعرف دفع البدل النقدي للإعفاء من الخدمة العسكرية أو الجهاد، والمسلمون متساوون أمام نصوص الجهاد لا يعفى منه إلّا من قام به عذر شرعي، وهو ليس ضريبة عليهم بقدر ما هو فريضة فيهـا أعـظم معـاني العبادة. أما بالنسبة لغير المسلمين من المواطنين فقد وجدنا النظام الإسـلامي وإن كان يسـاويهم بالمسلمين في حظهم من رعـاية الدولة لهم وعنايتها بهم وانتفاعهم بالخدمات العامة التي تقدمها الدولة لهم إلّا أنّه لم يفرض عليهم الجهاد لئلا يكرههم على عبادة إسلامية، كما أن الدولة الإسلامية دولة فكرية ذات مبدأ وغاية معينة فلا ينبغي إلزام مَنْ لا يؤمن بمبدئها وغايتها بالقتال من أجل شيء لا يؤمن به، ولكنه، أي النظام الإسلامي، يتسع لإشراكهم في الحرب إذا رغبوا في ذلك على ألا يكونوا في موضع الإمارة فيهـا، بل وجدنا الإعلان الدستوري لدولة المدينة النبوية قد اتسع لإلزامهم كالمسلمين بالحرب الدفاعية: «إن بينهم النصر على مَنْ دهم يثرب»، (بند ٤٤).

●● وعند البحث في القسم الثاني من الرسالة في ضمانات تحقيق الدولة القانونية أو خضوع الدولة للقانون وجدنا أولها الفصل بين السلطات وعند البحث فيه ومقارنته بما عليه الفقه الدستوري الحديث انتهيت إلى النتائج الآتية:

١ ـ إن هذا المبدأ ضمانة لتحقيق الدولة القانونية لما يؤدي إليه من حسن سير مصالح

الدولة وضمان حقوق الأفراد وحرياتهم التي هي هدف الدولة القانونية والحيلولة دون التعسف والاستبداد والطغيان، وأساسه ما قرره منتسكيو: إن كل فرد بيده سلطة ينزع إلى إساءة استعمالها ولكي نحول دون ذلك لا بد من تقسيم أو توزيع تلك السلطة درءاً للاستبداد والطغيان.

٢ ـ ورجحنا أن النزوع إلى إساءة استعمال السلطة إنما هو مسألة (سلوكية) أي إنه اعوجاج في سلوك الإنسان وأن الأصوب معالجة هذا الاعوجاج، لا تركه والبحث عن مبدأ للتخفيف من مساوئه، وأن الإسلام بما امتلك من نظام خلقي ونظام روحي يتفاعلان مع النظام السياسي استطاع أن يضمن شفاء من بيده السلطة من علّة النزوع إلى إساءة استعمالها.

٣ ـ إن النظام الإسلامي تضمن فصل السلطة التشريعية أو (الوظيفة التشريعية) التي يمارسها المجتهدون بما لهم من تفسير النصوص والاجتهاد فيما لا نص فيه لاستنباط الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية فصلاً مرناً عن السلطتين الأخريين.

٤ ـ إن تركيز السلطتين (التنفيذية والقضائية) بجهة واحدة أو فصلهما عن بعضهما بتوزيعهما إلى جهتين يدخل في باب (المباح)، بمعنى أن التركيز جائز كما حصل في عصر النبي الكريم، والتوزيع جائز كما حصل في عهد عمر رضي الله عنه، بشرط أن لا يفضي أي منهما إلى مفسدة، فإن أفضى إلى مفسدة بسبب تغير الزمان تعين الثاني. كما تبينا أن الذي دعا إلى توزيعَ السلطة في عهد عمر رضي الله عنه ليس هو إساءة استعمالها كما هو الحال في النظم السياسية الأخرى وإنما كان تخفيفاً عن الإمام ولكي يتفرغ لشؤون السياسة والإدارة. وإذا كان جمع السلطتين في الوقت الحاضر يبدو سيفاً مسلطاً على حقوق الأفراد وحرياتهم فإنه لم يكن كذلك في النظام الإسلامي فقد كان وسيلة لتحقيق العدل والحرية وإعطاء كل ذي حق حقه عندما كان الجامع للسلطتين من الراشدين أو مَنْ على سيرتهم.

● ولكي تتضح صورة العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي كان لا بد من رسم صورة تفصيلية لكل واحدة منها تبين حقيقتها واختصاصاتها.

● ولدى البحث في السلطة التشريعية انتهى بي البحث إلى النتائج الآتية:

١ ـ إنها تتمثل في مجلس الشورى مقيداً بالكتاب والسُنّة والإجماع والاجتهاد وفق أصوله وقواعده بما ينأى به عن الخطأ والعثار ويبتعد به عن شرع ما لم يأذن به الله وسمينا

وظيفته في ذلك بوظيفة (الاجتهاد والتقنين).

٢ ـ كما وجدنا أن وظيفته الثانية باعتباره يشمل أهل الحل والعقد هي تمثيل الأمة وقد دعـانا هذا إلى التفتيش في مصادر الأحكام الشرعية عن (فكرة النيابة عن الأمة) وموقف الإسلام من شرعيتها فتوصلت إلى أن هذه الفكرة تجد سندها في القرآن وفي السُنّة النبوية وفي الإجمـاع، وفي الفـروض الكفائية التي يقوم بها البعض نيابة عن الباقين ثم قدمتها كنظرية واضحة محددة أصيلة في الفقه الدستوري الإسلامي وقاعدة ثابتة فيه تقوم على أدلة الأحكام، وعلى ذلك تكون علاقة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى بالأمة هي علاقة الوكالة أو النيابة وقد شرحت ذلك ودعمته بالدليل، ثم بينت كيف يمكن أن ينال أعضاء مجلس الشورى مكانهم في المجلس في الوقت الحاضر.

وعند التعرض للخلاف بين الحاكم ومجلس الشورى وطرق حله وبيان الرأي الذاهب إلى الأخـذ برأي الأكثـرية وإلـزام الأمير به والرأي الذاهب إلى الأخذ برأي الأمير وإلزام الأكثرية به ودليل كل من الرأيين سجلت النتائج الآتية:

١ ـ إن العلماء المسلمين عرفوا مبدأ الأغلبية أو الترجيح بالكثرة قبل أن يظهر هذا المبدأ في الفقـه الدستوري الحديث وتكلموا عليه بصراحة ووضوح وقد نقلنا طائفة من أقوالهم الصريحة في ذلك.

٢ ـ ولكنني ترجح لي أن الترجيح بالكثرة إنما يكون عند غياب المرجح الأقوى وهو أمر الإمـام ـ بعـد المشـاورة ـ في المسـائـل الاجتهادية وقد تتبعت أقوال الفقهاء الذين قالوا بالترجيح بالأكثرية فوجدتها تدور حول الترجيح بها عند فقد الإمام.

٣ ـ والـذي هداني إليه اجتهـادي بعد استعراض أقوال الفقهاء القدامى والمحدثين وأدلتهم والنظر في السوابق الدستورية في النظام الإسلامي: أن يترك لرئيس الدولة الذي اختاره أهل الحل والعقد وكيلاً عن الأمة ليقرر ـ بعد المشاورة ـ الرأي الجائز شرعاً الذي يختاره، سواء أكان هذا الرأي قد عرضه هو أو واحد من أعضاء مجلس الشورى أو أكثريتهم أو أقليتهم، مع (تحفظ) واحد هو أنه إذا أصر (أكثرية) أعضاء مجلس الشورى، أهل الحل والعقد، على عدم الاقتناع برأي الرئيس، ولم يروا فيه مجرد رأي (مرجوح) يجوز العمل به شرعاً وإنما رأوه (خاطئاً) لا يجوز العمل به وقدموا رأياً آخر وطلبوا (التحكيم) في ذلك فينبغي أن يصار إلى التحكيم، ثم قدمت الدليل على الشق الأول (الأخذ برأي الأمير) ثم الدليل

على الشق الثاني وهو (القول بالتحكيم) ثم دفعت الاعتراضات الواردة على الرأي الذي اخترته.

٤ ـ ثم أثرت نقطة ـ لا أعلم أحداً بحثها من قبل ـ هي: حكم اشتراط أهل الحل والعقد على الأمير ابتداءً عند توليته أن ينزل على رأي أكثرية أهل الشورى كلما اختلف معهم في مسألة اجتهادية وقبوله الشرط وبيعتهم له على ذلك، وقد ترجح لي صحة هذا الشرط وجوازه شرعاً. ثم رتبت على ذلك أن النظام السياسي الإسلامي يتسع لشكلين اثنين: الأول: الأخذ برأي الرئيس ـ بعد المشاورة ـ في المسائل الاجتهادية على سبيل الالزام وهو الأصل، والثاني: الأخذ برأي الأغلبية على سبيل الالزام ـ عند اشتراطه في البيعة ـ وللأمة أن تختار ما يناسبها من هذين الشكلين حسب ملابسات حياتها وحسب ظروف الزمان والمكان، وهذا في اعتقادنا من مرونة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان وأهليتها للخلود والبقاء.

● ولدى البحث في السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي اتضحت النتائج الاتية:

١ ـ إن وسيلة إسناد السلطة للحاكم هي البيعة من الأمة التي قررتها النصوص ودل عليها إجماع الصحابة والتي يقابلها اليوم الانتخاب وإن كان في البيعة الإسلامية معنى زائد عن مجرد الانتخاب والاختيار إذ هي عقد ملزم للجانبين، الأمير، والأمـة.

٢ ـ إن النيابة في عقد البيعة جائزة شرعاً، ذكرنا دليلها، وعلى ذلك تكون بيعة ممثلي الأمة أهل الحل والعقد للإمام بمثابة بيعة الأمة له مع أن الإسلام قد اتسع لصورة البيعة المبـاشـرة من جمهور المسلمين للإمام والتي يقابلها اليوم في الفقه الدستوري الحديث الانتخاب المباشر أو الاستفتاء الشعبي.

٣ ـ وعند البحث في أركان عقد البيعة هذا وجدناها ثلاثة: الأمير أو الإمام، والأمة، ومحل العقد وقد اصطلحت عليه (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع)، فبحثت في الركن الأول: الأمير أو الإمام وشروط الإمامة ومنها شرط النسب القرشي الذي انتهى بي بحثه مفصلاً إلى ترجيح أنه مشترط لا لذاته بل لعلّة فيه هي (الشوكة والقوة) التي كانت لقريش والتي يتحصل بها مقصود الإمامة من اجتماع الكلمة والطاعة وانتفاء المنازعة، وإذا علمنا أن الإسلام ليس مختصـاً بزمن أو جيل أو مجتمـع، وعدينا هذه العلة، علة الشوكة والقوة ـ قياساً ـ كانت النتيجة أن مَنْ يتحقق فيه مقصود هذا الشرط وحكمته هو مَنْ يكون معه (جمهور الأمة) أي (الأكثرية) لأنه بذلك تجتمع به الكلمة والطاعة وتنتفي المنازعة ويرتفع الخلاف وهذا مقصود الإمامة.

وبذلك يكون مَنْ يستحق رئاسة الدولة في النظام الإسلامي ـ بعد توفر شروط الإمامة الأخرى فيه ـ وهو مَنْ يرضى عنه (جمهور المسلمين) أي (أكثريتهم) وإلى مثل هذا ذهب ابن خلدون في مقدمته. وأقطاب الديمقراطية الحديثة لم يأتوا بجديد على ما سبقهم إليه ابن خلدون في ذلك.

وفيما يتعلق بالركن الثاني لعقد البيعة وهو الأمة وجدنا أقوال جمهور الفقهاء وعلماء الكلام تطبق على حق الأمة في الاختيار أمثال البغدادي، والماوردي، وابن خلدون، والغزالي، والمقدسي، والباقلاني، وابن تيمية، وغيرهم ثم حاولت استخلاص الأساس لتمتع الأمة بهذا الحق فوجدته يكمن في مسؤولية الأمة عن تنفيذ الشرع وفي السُنّة القولية التي أوجبت نصب الإمام، وفي السُنّة الفعلية حيث توفي النبي ولم ينص على إمام بعينه تاركاً للأمة أن تختار، وفي إجماع الصحابة على حق الأمة في البيعة.

وفيما يتعلق بركن البيعة الثالث وهو ما أطلق عليه العلماء (حراسة الدين وسياسة الدنيا به) وجدنا أن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد تملك السلطة ابتداءً بتمليك الشرع لها، وتملك إسنادها إلى مَنْ تتوفر فيه الشروط ليباشر نيابة عن الأمة مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع، كما أن الفقهاء المسلمين أوضحوا التزام الأمير الذي تنعقد عليه البيعة وهو: «إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة»، وما القيام بفروض الإمامة إلا تنفيذ الشرع فيكون محل العقد في عقد البيعة: (إسناد السلطة لتنفيذ الشرع) وتنفيذ الشرع يقتضي حفظه من جهة، وتطبيقه من جهة ثانية، وسياسة الدنيا به من جهة ثالثة.

٤ ـ وعند بحثي للتكييف القانوني لمركز الخليفة واستعراض مذاهب القائلين بنيابته عن الله تعالى، ونيابته عن الرسول، ونيابته عن الأمة، انتهينا إلى التوفيق بين المذاهب الثلاثة في النتيجة إذ لا خلاف بينها إلا في التسمية والاصطلاح، فهو في رأيي اختلاف لفظي لا يترتب عليه أي أثر حقيقي في مركز الخليفة، فمركزه واحد في الآراء الثلاثة، فهو (وكيل) في تنفيذ شرع الله أي (نائب) فيه، وهي نيابة تنفيذ فقط، سواء أكانت هذه النيابة عن الله تعالى، أو عن الرسول، أو الأمة، إلّا أنني رجحت الاصطلاح الثالث في تحديد المركز القانوني للخليفة وهو أنه (نائب عن الأمة) لأنه أبعد عن الالتباس بنظرية التفويض الإلهي التي لا صلة لها به في الحقيقة على الإطلاق، ولأنه يعطي تفسيراً واضحاً لعملية تخويل السلطة من قبل الأمة إلى الأمير.

● وفيمـا يتعلق بمـدى سلطات الحاكم وحدودها في النظام الإسلامي انتهيت إلى النتائج الاتية:

١ـ إن وظيفة الحاكم محددة بتنفيذ الشرع ومن أجل ذلك أُسندت السلطة إليه لحراسة الدين وسياسة الدنيا به.

٢ـ وإنه كوكيل ونائب عن الأُمة يكون سلطانه مقيداً في جميع تصرفاته في حدود سلطان هذه الوكالة، وحدودها: مزاولة السلطة لتنفيذ الشرع، ولا يصح من تصرفاته إلا ما يدخل في حدود هذه الوكالة، وعلى ذلك يكون مقيداً بما تكون الأُمة مقيدة به في الأصل ـ وهو تنفيذ أحكام القانون الإسلامي وعدم الخروج عليها ـ لأن الوكيل في الشريعة لا يملك أكثر مما يملكه الأصيل. فليس له أن يتنصل من تنفيذ القانون الإسلامي، وليس له أن يشرع حسب هواه، وليس له أن يبتـدع شيئاً من الرأي يرفضه الشرع وليس له أن يجزىء الشرع فينفذ بعضه ويرفض تنفيذ بعض، فإن زاغ عن شيء من ذلك ونصح فلم ينتصح، حق للأمة تبديل وكيلها هذا وتوكيل غيره ممن يصلح لهذا الأمر.

٣ـ إن الحاكم في النظام الإسلامي له حق المفاضلة بين السياسات الجائزة في نظر الشرع والآراء الاجتهادية المتعددة، فإذا اختار إحدى هذه السياسات في قضية ما ـ بعد المشاورة ـ وأمر بها وجب على الأُمة طاعته وحرم عليها منازعته في ذلك ما دام الأمر يتعلق بسياسـات كلها جائزة في النظر الشرعي وتمثل اجتهاداً سائغاً مقبولاً وفق قواعد الاجتهاد الصحيح، وقد منحته الشريعة هذا الحق ليحسم به الخلاف ويرفع النزاع ولتجنب الأُمة انقسام الآراء وتكتل أصحابها، فإن تعدد الآراء والتفاوض بشأنها وتقليب وجهات النظر وقته في (مرحلة المشاورة) فقط أما إذا انتهت المشاورة وبدأ (دور الأمر والتنفيذ) فإن هنالك رأياً واحداً لا ثاني له هو الواجب التنفيذ، ينفذه مَنْ وافق الرأي في دور المشاورة أو عارضه، هو الـرأي الجائز الذي فضله الأمير لمصلحة شرعية رآها فيه. وقد دعمنا ذلك بالسوابق الدستورية التي حصلت في النظام السياسي الإسلامي وبينا أيضاً الأساس الذي يسترشد به الحـاكم في المفاضلة بين السياسيات الجائزة وهو أساس شرعي بعيد عن ميله وهواه يوصله إلى السياسة الموافقة للشرع.

٤ـ وانتهينا إلى أن الحاكم الذي يقوم بالتزاماته الشرعية تجاه الأُمة يترتب له حقان: الـطاعـة والنصـرة وذكـرنا نصوص الكتاب والسُّنّة وأقوال الفقهاء في ذلك، إلا أن النظام

الإسلامي جعل حق الطاعة للحاكم ليس مطلقاً بل مقيداً بعدم مخالفته للشريعة أي لأحكام القانون الإسلامي، فإن هو خالفها سقط حقه في الطاعة وصارت طاعته محرمة، وفي هذا التقييد وهو وجوب طاعته إذا وافق القانون الإسلامي وحرمة طاعته إذا خالف القانون الإسلامي (وسيلة) أخرى لتحقيق (دولة قانونية) يخضع الحاكم الأعلى فيها للقانون الإسلامي لا يتعداه. ولكي تؤكد الشريعة هذا المبدأ رتبت المسؤولية على الفرد إذا أطاع في المعصية، ومسؤولية الأمة أيضاً إذا أطاعت في المعصية.

٥ـ وانتهينا أيضاً إلى أن الحاكم في النظام الإسلامي مسؤول عن أخطائه وعدوانه مسؤوليتين اثنتين وهو ما انفرد به النظام الإسلامي:

الأولى: مسؤوليته أمام الله تعالى: وهي مسؤولية هامة وفعالة قد يكون تأثيرها على الحاكم في ضبط سلوكه وجميع تصرفاته على نهج الاستقامة والعدل أكثر من تأثير أية مسؤولية أخرى، وأساس هذه المسؤولية هي العقيدة الإسلامية التي هي الموجه الضابط لأفكار الحاكم وسلوكه ونشاطه وسائر تصرفاته ولا يمكنه التخلي عنها إلا عندما يتخلى عن الإيمان ويفقد بذلك أهم شرط يؤهله لمنصب رئيس الدولة في الإسلام.

والثانية: مسؤوليته أمام الأمة والقانون الإسلامي: فهو مسؤول أمام الأمة عن تصرفاته بصفته أماماً في شؤون السياسة الشرعية، ومسؤول أمام القانون الإسلامي والقضاء الإسلامي عن أفعاله الشخصية إذا هو اقترف جداً من حدود الله أو انتهك حقاً من حقوق العباد بأن أتى فعلاً يستوجب القصاص أو الضمان المالي. كذلك استخلصنا الأساس لحق الأمة في مساءلة الحاكم وبينا الأدلة التي تعطي الأمة هذا الحق.

كذلك وجدنا أن النبي الكريم بصفته رئيساً للدولة الإسلامية شرع أول سابقة دستورية في مسؤولية الحاكم أمام الأمة والقانون الإسلامي عندما وضع نفسه أمام هذه المسؤولية فقال لجمهور المسلمين في مرضه الأخير: «إنه قد دنا مني حقوق من بين أظهركم وإنما أنا بشر فأيما رجل كنت أصبت من عرضه شيئاً فهذا عرضي فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من بَشَره شيئاً فهذا بَشَري فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من ماله شيئاً فهذا مالي فليأخذ منه، واعلموا أن أولاكم بي رجل كان له من ذلك شيء فأخذه أو حللني فلقيت ربي وأنا محلل لي»، ثم نقلنا أقوال الفقهاء في مسؤولية الحاكم أمام الأمة والقانون الإسلامي فكانت مثلاً يحتذى به ويستحق أن تقتبس منه الدروس.

● وانتهينا ـ تأسيساً على ما تقدم ـ إلى أن دنيا الشرائع الوضعية لا تعرف حاكماً دستورياً مقيداً ـ ولو على مستوى النظرية والفكر ـ بمثل ما ذكرناه من قيود الحاكم في النظام الإسلامي التي تتمثل في تقييده بحدود وكالته، وتقييده بسلطان الشرع، ومنعه من التشريع بالهوى وتقييد طاعته بما وافق الشرع وتحريمها بما خالفه، وترتيب المسؤولية على الفرد والأمة إذا أطاعوه في مخالفة القانون الإسلامي، وحصر حقه أو سلطته التقديرية في (المفاضلة) فقط بين الآراء الجائزة شرعاً، وتقييده بأساس أصولي يسترشد به في تلك المفاضلة، بعيداً عن هواه، ووضعه أمام ثنائية المسؤولية، أمام الله، وأمام الأمة والقانون الإسلامي، ومساءلته وفقاً للقانون الإسلامي عن أخطائه وعدوانه، وحق الأمة في عزله وتبديله بما يوجب ذلك، تلك القيود والحدود التي تهدف كلها في النهاية إلى حماية القانون الإسلامي بما يتضمن من حقوق الأفراد وحرياتهم وضمان تنفيذه على الحاكم والرعية بما يسهم في إرساء نظام الدولة القانونية.

وهكذا أمكننا أن نقرر باطمئنان أن عالم القانون لم يعرف نظاماً سياسياً يعرض الحاكم للمسؤولية، ويضعه أمام المناقشة والحساب، ويحرمه من أي امتياز بسبب المنصب، كالنظام السياسي الإسلامي.

وعلى ضوء ما تقدم ظهر لنا مقدار جسامة الخطأ الذي وقع فيه بعض المستشرقين ـ وقد نقلنا بعض أقوالهم ـ أمثال الأستاذ أرنولد، والأستاذ موير، والأستاذ ماكدونالد، الذين وصفوا النظام السياسي الإسلامي بالنظام المستبد المطلق الذي لا يعرف حدوداً أو قيوداً على سلطات الحاكم، فبدت أقوالهم بعيدة عن الموضوعية مجردة من الأدلة، مبنية على التحكم والهوى، تنهار أمام الأدلة، التي سقناها من نصوص الكتاب والسُّنّة، وأمام التطبيقات والسوابق الدستورية التي يعتد بها.

٦ ـ وفيما يتعلق بوسيلة إنهاء السلطة في النظام الإسلامي وبحثنا في مسألة عزل الخليفة ومسألة هل له أن يستقيل؟ انتهى بي البحث في المسألة الأولى إلى أن: مبدأ عزل الخليفة بسبب يوجبه هو مبدأ ثابت في الشرع بأدلة قوية جازمة وإن الأمة هي التي تتولى ذلك بما لها من ولاية عليه في تنصيبه ومراقبته وعزله، ولكن تنفيذ العزل في الواقع له قاعدة خلاصتها أن لا يستلزم عزله وقوع ضرر أكبر من ضرر بقائه، لأن من شروط النهي عن المنكر كما يقول ابن تيمية رحمه الله: «أن لا يكون العمل على إزالة المنكر مستلزماً أو مفضياً إلى

وقوع منكر أعظم منه» ثم بيّنا أيضاً من أين تستمد الأمة حقها في عزل الحاكم، وانتهى بي البحث في المسألة الثانية: هل للحاكم أن يستقيل؟ إلى أن له ذلك، فله أن يقدم استعفاءه إلى الأمة وقد نقلت أقوال العلماء الدالة على ذلك.

● ثم أثرت مسألة تحديد مدة لرئاسة الدولة في النظام الإسلامي، وهل هو أمر ممكن أو جائز شرعاً أم لا؟ وهو أمر لم يتكلم فيه الفقهاء قديماً حيث جعلوا انتهاء الإمامة سببه، موت الإمام أو عزل الأمة له، أو خلعه لنفسه بأن يستقيل. ولدى بحثي في هذه المسألة محاولاً استنباط الحكم الشرعي لها على ضوء أدلة الأحكام هداني اجتهادي إلى حكم شرعي خلاصته:

أن الحاكم في النظام الإسلامي ما دام يحكم وفقاً للكتاب والسُّنّة منفذاً لشرع الله فلا سبيل إلى خلعه وإلا كان خلع الأمة له تعسفاً في استعمال حقها في الخلع، ذلك الحق المشروط بأن يوجد من الإمام ما يوجب خلعه، ولكن يباح - استثناء من ذلك الأصل - تحديد مدة للرئاسة يتفق عليها بين الأمة والحاكم أثناء بيعته فتكون شرطاً مقترناً بعقد البيعة، ويبدو أن البيعة (وهي عقد) لا تتنافى مع هذا الشرط إذ البيعة يمكن أن تلحقها الشروط، ثم إن الفقهاء كيفوا مركز الخليفة بأنه وكيل عن الأمة، ومن حق الأصيل الاتفاق مع الوكيل على تحديد مدة للوكالة، وإنهم أيضاً أجازوا أن يخلع الخليفة نفسه في أي وقت، فنرى أن له أن يتفق على خلع نفسه ابتداء معلقاً ذلك على أجل، وعندئذ تكون قد تحددت مدة للرئاسة. وعلى ذلك انتهيت إلى أنه يجوز أن يحتوي الدستور في النظام الإسلامي على نص يثبت مدة للرئاسة إذا رأت الأمة مصلحة في ذلك ويكون شرطاً في عقد البيعة يجب الوفاء به وقد ورد في الحديث الشريف: «المؤمنون على شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً»[4] وليس في هذا الشرط شيء من ذلك ولا أعلم شيئاً في الكتاب والسُّنّة يمنع ذلك فيصار إلى الأصل الذي هو الإباحة.

● ولدى البحث في السلطة القضائية وعلاقاتها مع السلطات الأخرى في النظام الإسلامي ثم تنظيم الرقابة القضائية بوصفها إحدى ضمانات الدولة القانونية أو خضوع الدولة للقانون سجلت النتائج الآتية:

١- إن السلطة القضائية في النظام الإسلامي لها الولاية الكاملة على كل القاطنين في

---

(٤) سبل السلام ٥٩/٣ للصنعاني.

إقليم الدولة والسلطة الكاملة على كل الأفراد ابتداء بالأجير وانتهاء بالأمير.

٢ـ إن مركز السلطة القضائية في النظام الإسلامي هو النيابة عن الله على رأي بعض العلماء، والنيابة عن الأمة على رأي آخر، والنتيجة على التكييفين واحدة، إذ يترتب عليهما أن السلطة القضائية، بمركزها الخطير هذا، لها الهيمنة والإشراف التام في تطبيق النصوص والأحكام بحيث لا يعلو على سلطتها أو يخرج عن نطاقها أحد أو جهة على الإطلاق.

٣ـ وانتهيت أيضاً إلى أن بينها وبين السلطة التنفيذية رقابة متبادلة، فإذا كان واجب الخليفة أن يراقب عمّاله وقضاته مراقبة دقيقة وفي هذا نوع من الهيمنة والإشراف، فإن القضاة وهم يمارسون القضاء نيابة عن الله تعالى أو عن الأمة من حقهم أن ينكروا على السلطة التنفيذية أي تصرف تجاه حقوق الأفراد وحرياتهم يتعارض وأحكام القانون الإسلامي، وانتهينا إلى أن السلطتين تسيران في اتجاه واحد من الرقابة باعتبار كل منهما ممثلاً للأمة، رقابة غرضها سيادة القانون الإسلامي، وثمرتها التزام السلطتين بأحكام القانون الإسلامي وحماية الحقوق والحريات بما يسهم في خدمة مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

● وعند البحث في تنظيم الرقابة القضائية بوصفها إحدى ضمانات الدولة القانونية في النظام الإسلامي ومقارنتها بما عليه الفقه الدستوري الحديث سجلت النتائج الآتية:

أولاً ـ إن قصور الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية عن الارتفاع إلى مستوى الضمانة الأكيدة لحماية الحقوق والحريات في الدولة القانونية الحديثة جعل من الرقابة القضائية السلاح الحقيقي الذي يمتلكه الأفراد تجاه السلطات العامة لانتزاع حقوقهم وحرياتهم المقررة في القانون وصيانتها، إلّا أن ذلك يقتضي استقلال السلطة القضائية وتمتعها بالضمانات الكافية لصيانة هذا الاستقلال من أجل تحقيق رقابة فعّالة ومنتجة تحقق مبدأ المشروعية وتخضع الدولة بجميع هيئاتها، التشريعية، والتنفيذية، والقضائية نفسها، لأحكام القانون وبذلك ترسي نظام الدولة القانونية.

ثانياً ـ وانتهى بي البحث في تنظيم الرقابة القضائية في النظام الإسلامي إلى إثبات رقابة القضاء الإسلامي العادي على أعمال السلطات العامة، ثم رقابة قضاء المظالم على أعمالها أيضاً، إضافة إلى الرقابة المتأتية من نظام الحسبة.

● فأما رقابة القضاء العادي الإسلامي على أعمال السلطات العامة، فقد ثبت لنا من

البحث أن له رقابة على أعمال الإدارة، ورقابة على شرعية القوانين الإسلامية أي (دستوريتها)، ورقابة على عمل السلطة القضائية.

فأما رقابته لأعمال الإدارة فإن الفقهاء المسلمين عند كلامهم عن المدعي والمدعى عليه لم يعيروا اهتماماً للتفرقة بين أن يكون المدعى عليه فرداً أو والياً أو حتى رئيس الدولة نفسه، إذ من البديهيات لديهم أن كل ظلم يجب رفعه وكل خروج على القانون الإسلامي يجب إيقافه سواء أوقع من الأفراد أو الإدارة، وعلى ذلك فإن أي نشاط تقوم به الإدارة، قراراً إدارياً، أو عملاً مادياً، ينطوي على ظلم وفيه اعتداء على حقوق الأفراد أو حرياتهم المقررة في القانون الإسلامي فإن القضاء الإسلامي يختص برفعه والتعويض عنه تحقيقاً للعدل الذي أمر به القرآن الكريم في مواضع كثيرة ودفعاً للظلم الذي نهى عنه، فالإدارة والفرد أمام القضاء الإسلامي سواء، وهو ما أطلق عليه الفقهاء: «التسوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس دون تمييز بين الشريف والمشروف، والحر والعبد، والمسلم وغير المسلم»، ثم انتهينا من دراسة (دستور القضاء) الذي أرسله الخليفة عمر إلى قاضيه أبي موسى الأشعري أنه لا يفرق أيضاً بين دعوى يرفعها الفرد على آخر، ودعوى يرفعها الفرد على الإدارة، فكلها خاضعة لنظر القضاء الإسلامي وقد جاء فيه: «وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك» فالقضاء الإسلامي وقد أوكل إليه الله عز وجل إحقاق الحق ودفع الظلم والحكم بما أنزل الله وتطبيق الشرع لا يعرف فرقاً بين الإدارة والأفراد في أخذ الحق من الظالم كائناً مَنْ كان ورده إلى المظلوم أياً كان، ونصوص الشريعة التي تحرم الظلم جاءت عامة مطلقة فتشمل ظلم الأفراد لبعضهم وظلم الإدارة للأفراد، فالقضاء الإسلامي يملك السلطة الكاملة لتطويع الإدارة للخضوع للقانون الإسلامي وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم إذا هي عسفت بها أو صادرتها، وانتهينا إلى أن التاريخ الإسلامي تضمن أمثلة فريدة وقف فيها أمام القاضي، رئيس الدولة في الإسلام مع خصمه على قدم المساواة ليقضي القاضي بينهما بالعدالة التي أنزل الله، وقد قضى في وقائع عديدة على رئيس الدولة لصالح خصمه.

وانتهينا أيضاً إلى أن القضاء الإسلامي يملك الرقابة على شرعية القوانين أو دستوريتها، والذي يمكن تصوره في ذلك هو رقابته على التشريعات الصادرة من مجلس الشورى - المبنية على الاجتهاد فقط - لأن ما كان في القرآن والسُّنَّة من أحكام، هو الدستور نفسه، ولا رقابة للقاضي عليه وما صدر عن الإجماع معصوم من الخطأ فلا رقابة عليه، وإنما الرقابة

على الأحكام التي مصدرها الاجتهاد فإذا صيغت مثل هذه الأحكام في صورة قوانين ليطبقها القضاء ظهرت هنا رقابة القضاء على شرعية هذه القوانين أو دستوريتها، لأن القاضي في الإسلام لا يجوز له بحال من الأحوال أن يطبق قانوناً يرى فيه تعارضاً صريحاً مع الكتاب والسُنّة إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وانتهينا أيضاً إلى أن القضاء الإسلامي لم يباشر هذه الرقابة عملياً وإن كان يملك الحق في مباشرتها من حيث المبدأ طبقاً لقواعد الشريعة في عدم جواز الطاعة في المعصية ولكن كون القاضي في الإسلام لم يمارس هذه الرقابة فعلاً لا يعني أنه لا يملكها ولكن يعني فقط أن الإسلام يقيد مَنْ بيدهم سن القوانين بقواعد وأصول فريدة من نوعها تجعل صدور قانون من مجلس الشورى مخالفاً للشرع في غاية الندرة وقريباً من المستحيل. وهكذا يكون النظام الإسلامي قد قرر نظرية الرقابة على شرعية القوانين أو دستوريتها (احتياطاً) لأنها من مستلزمات التشريع الكامل الذي يعلو على النقص وإن لم تجد لها تطبيقاً وممارسة فعلية نظراً لحسن طريقة سن القوانين في الإسلام.

كما انتهى بي البحث أيضاً إلى أن القضاء الإسلامي يملك الرقابة على أعمال السلطة القضائية نفسها، ذلك أن غاية القضاء في الإسلام تحقيق العدل ودفع الظلم وتطبيق أحكام الشرع بما تضمنت من حقوق الأفراد وحرياتهم، ولكن السلطة القضائية وهي تمارس وظيفتها ليست معصومة فقد تقع في ظلم الأفراد عمداً أو خطأ ومن هنا أجازت الشريعة نقض أحكامها إذا جاءت مخالفة للقانون الإسلامي أو غمطت حقوق الأفراد عمداً أو خطأ فذهب الفقهاء إلى أن القاضي إذا تعمد الجور وأقر بأنه حكم متعمداً بغير الحق لزمه الضمان في ماله ويعزر لارتكابه هذه الجريمة ويعزل من القضاء، وقد نقلنا بعض أقوالهم ومنها قول الإمام القرافي «وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض إذا وقع على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي».

كذلك أوضحت أساس مشروعية هذه الرقابة في الكتاب والسُنّة، كما كان الصحابة على علم تام بمشروعية ذلك أيضاً فقد وردت تلك الرقابة في كتاب عمر رضي الله عنه إلى قاضيه أبي موسى إذ يقول: «ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل»، وفضلاً عن هذا اتسع النظام الإسلامي لاستحداث وظيفة قاضي القضاة الذي كان له أن يتفقد أحوال القضاة وينظر في أقضيتهم وله حق نقضها إذا جاءت

مخالفة للقانون الإسلامي.

ثالثاً ـ وعند البحث في قضاء المظالم في النظام الإسلامي وجدناه قريب الشبه إلى حد كبير بنظام القضاء الإداري بمدلوله الحديث، بل وجدنا أن سبب نشوئه هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء العادي عن إخضاعهم لحكم القانون فهو وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء يسهم مع القضاء العادي في إرساء مبدأ المشروعية وسيادة القانون وتحقيق الدولة القانونية. ولدى الرجوع إلى اختصاصات قضاء المظالم ودراستها تفصيلاً انتهينا إلى أن سلطاته واسعة جداً، الغرض منها الرقابة على أعمال الإدارة من ولاة وعمّال وغيرهم ومنع أي اعتداء منها على حقوق الأفراد وحرياتهم من جهة، وإنصاف موظفي الإدارة تجاه الإدارة نفسها من جهة ثانية، وتنفيذ الأحكام القضائية الصادرة لحماية حقوق الناس من جهة ثالثة، وهي اختصاصات بجملتها تستهدف خضوع الدولة للقانون الإسلامي وتضمن مبدأ المشروعية.

● رابعاً ـ وإذا كان القضاء الإسلامي يملك الرقابة على أعمال السلطات العامة جميعاً فإن ذلك لا يكفي لنقل هذه الرقابة إلى صعيد الواقع ما لم يتمتع القضاء بضمانات تضمن استقلاله ونزاهته في ممارسته لهذه الرقابة، ولدى البحث في النظام القضائي الإسلامي بأجمعه لاستخلاص تلك الضمانات استطعت التوصل إلى إثبات الضمانات الآتية:

١ـ إن الضمانة الأولى لنزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة تكمن في: استقلال القضاء الإسلامي والمركز القانوني للقاضي، فعند البحث في المركز القانوني للقاضي في الإسلام وجدناه نائباً عن الله تعالى على رأي ونائباً عن الأمة على رأي آخر ومركزه هذا يمكنه تمكيناً كاملاً من الاستقلال في عمله بحيث ينعدم كل سلطان عليه سوى سلطان الحق والعدل الذي تضمنه القانون الإسلامي، وله أن يحاكم أعضاء السلطة التنفيذية أنفسهم بما له من نيابة عن الأمة أو نيابة عن الله في تطبيق شرعه على عباده.

كما انتهى بنا البحث إلى أن اندراج ولاية القضاء تحت ولاية الخلافة وارتباطها بها عضوياً لم يكن ليؤثر على استقلال الوظيفة القضائية أو النشاط القضائي نفسه لأن القاضي حينما يستنبط الأحكام ليطبقها على الوقائع المطروحة أمامه إنما يقوم بهذا العمل بصفته مجتهداً يتلمس الحكم الشرعي للواقعة وهو في هذه العملية مستقل تمام الاستقلال رغم تبعيته للسلطة التنفيذية فلم يكن لهذه التبعية أثر في استقلال النشاط القضائي أو الوظيفة القضائية. ومن هنا ثبت القضاء الإسلامي طيلة تلك الحقبة يقدم للمتخاصمين العدالة

بأرفع درجاتها حتى عندما كان أحد طرفي الخصومة رئيس الدولة الإسلامية نفسه.

ومع استقلال القضاء في نشاطه القضائي حتى عند ارتباطه العضوي أو اندماجه أحياناً بالسلطة التنفيذية فإن نظرية الإسلام القضائية قد اتسعت لتتضمن فكرة القاضي المتخصص المستقل حتى عضوياً عن السلطة التنفيذية وذلك عندما ولي في القضاء أشخاص لا وظيفة لهم سواه، وجعل في أعلاهم قاضي القضاة ـ وهو قاض أيضاً ـ ليدبر شؤونهم وينظر في أحكامهم ويتصرف في تعيين ذوي الكفاءة منهم وعزل مَنْ شذ عن تحقيق العدل الذي جاء به الشرع.

وانتهينا من ذلك كله إلى أن النظام الإسلامي عرف استقلال القضاء في نشاطه القضائي أو وظيفته القضائية أولاً، ثم عرف أيضاً استقلاله العضوي عن السلطة التنفيذية ثانياً، وبذلك سبق الفكر العالمي بأجمعه بما في ذلك النظريات الحديثة إلى تقرير مبدأ استقلال القضاء.

٢ـ كما انتهينا أيضاً إلى أن الضمانة الثانية لنزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة تكمن في: أسس اختيار القضاة أو شروط القاضي، فقد اشترط النظام الإسلامي في القضاة شروطاً تجعلهم على درجة كبيرة من النزاهة والمؤهلات تمكنهم أن يدوروا مع الحق حيثما دار ويقولوا كلمة الحق في مواجهة جميع السلطات، وكان من بين تلك الشروط: (العقل) وليس المقصود به أدنى العقل بل كماله ونضجه بما يؤدي إلى تمييز الحق من الباطل إذا دقت أو اشتبهت الأمور فيجب أن يكون كما يقول الماوردي: «جيد الفطنة بعيداً عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل» ومن تلك الشروط أيضاً (العلم) وهو أن يكون قد بلغ من العلم منزلة الاجتهاد على قول جمهور الفقهاء ولا شك أن مثل هذه الدرجة من العلم تمكن القاضي من الرقابة الكاملة على أية مخالفة أو اعتداء على القانون الإسلامي تقوم به السلطات العامة، ومن تلك الشروط أيضاً: (العدالة) وهي أن يكون كما يرى الفقهاء صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه.

ولا شك أن رسالة التشريع لا تكتمل إلا برسالة القضاء، وليست رسالة القضاء إلا بأشخاص القضاة، وما ذكرناه من شروط الإسلام في القاضي يجعلنا أمام قضاء يستطيع أن يؤدي رسالته في حفظ الحقوق والحريات بتطبيق أحكام الشرع وإرساء مبدأ المشروعية

وإخضاع جميع السلطات للقانون الإسلامي والإسهام في إقامة نظام الدولة القانونية.

٣ـ كما انتهينا أيضاً إلى أن الضمانة الثالثة لنزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة تكمن في: مرجع القاضي في القضاء والقواعد التي يلتزمها، فقد كان مرجعه في ذلك الكتاب والسُّنَّة والإجماع ثم الاجتهاد وفق أصوله وقواعده، وتقيد القاضي بما ذكرناه يجعل قضاءه في الخصومات المعروضة أمامه ـ وإن تعلقت بالسلطات العامة ـ في منأى عن ميله وهواه، فضلاً عن أن القضاء المستند إلى الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع يكون مطاعاً لا تجرؤ السلطات العامة على عدم الانصياع له. وفوق هذا وذاك استقر القضاء الإسلامي ـ بتوجيه من الإسلام ـ على التزام قواعد معينة من تسوية بين الخصوم لا مكان فيها لطمع ذي السلطة في حيف القاضي ولا يأس الضعيف من عدله، ومن بعد عن الغضب والقلق والتأذي بالناس، ومن تعاهد للغريب الذي إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، ومن ضرورة نزول القاضي في مكان يكون فيه في متناول الجميع بيسر وسهولة، ومن عدم جواز تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه، تلك القواعد التي تؤدي إلى يسر التقاضي وسهولة حصول الأفراد على حقوقهم حتى إذا كان خصم أحدهم الخليفة نفسه تعتبر ـ بشهادة بعض رجال القانون ـ مثلاً علياً إذا قيست بما تجري عليه الدول المتحضرة اليوم حيث أصبحت العدالة (فناً) لا يصل إليه إلا القادرون.

٤ـ ووجدنا الضمانة الرابعة لنزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة تكمن في: تقرير مسؤولية القاضي إذا خرج على القانون الإسلامي. فالقاضي في النظام الإسلامي إذا تعمد الجور أو الظلم فأهدر حقوق الأفراد أو حرياتهم التي ضمنها القانون الإسلامي محابياً في ذلك قوياً أو شريفاً أو سلطة من السلطات العامة لزمه الضمان في ماله وتعرض لعقوبة شرعية هي التعزير إضافة إلى استحقاقه العزل من منصبه. وقد نقلنا أقوال الفقهاء فكانت تنتهي إلى ما ذكرناه، كل هذا فضلاً عن مسؤوليته الأخروية على ذلك. وبهاتين المسؤوليتين للقاضي، دنيوياً وأخروياً، تحمى حقوق الأفراد وحرياتهم من أن يعسف بها الحكام ويمالئهم القضاء في ذلك.

٥ـ ووجدنا الضمانة الخامسة لنزاهة القضاء الإسلامي في رقابته لأعمال السلطات العامة تتمثل فيما قرره الشرع من: حماية القاضي من العزل إلا لأسباب معينة. وانتهينا في ذلك إلى أن الفقهاء المسلمين سبقوا غيرهم في الكلام على منع الحاكم من عزل القاضي إلا لأسباب معينة وبذلك قدموا للقاضي أقوى ضمانة تمكنه أن يقول كلمة الحق ويقضي

به في مواجهة السلطات العامة بجرأة وإقدام فهو نائب عن الشرع أو عن الأمة وليس السلطان في مجلسه إلا فرد من الأفراد.

فقد أفتى المالكية، والشافعي، وأحمد في رواية، وبعض الشيعة بأنه لا يجوز لولي الأمر أن يعزل القاضي إذا لم يصدر منه ولم يتصف بما يقتضي عزله ولم يكن في عزله مصلحة، وأساس ذلك أن عقده لمصلحة المسلمين وقد تعلق به حق الأمة فلا يملك عزله مع سداد حاله. كما وجدنا من العلماء مَنْ أجاز عزله بالأصلح للمسلمين دون مَنْ هو دونه أو مَنْ يساويه.

ووجدنا الأسباب التي اتفق الفقهاء على أنها تصلح عذراً شرعياً ومبرراً للعزل تتمثل في تغير حالته بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من القيام بأعمال القضاء أو اتصف بما ينافي أهلية القضاء أو اختل فيه بعض شروط القضاء.

وهكذا انتهينا بعد دراسة فاحصة للنظام القضائي الإسلامي إلى استخلاص تلك الضمانات الخمس التي تساهم بمجموعها في رقابة قضائية نزيهة، فعالة، ومنتجة، على أعمال السلطات العامة وتطويعها جميعاً للقانون الإسلامي وبالتالي حماية الحقوق والحريات وصون مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

● وفيما يتعلق بتطبيق النظام الديمقراطي بوصفه ضمانة للدولة القانونية الحديثة ومقارنته بما عليه الفقه الدستوري الإسلامي ظهرت لي النتائج الآتية:

أولاً - إن تطبيق النظام الديمقراطي أو تنظيم الحكم بطريقة ديمقراطية في الدولة الحديثة يشكل ضمانة من ضمانات الدولة القانونية بما يؤدي إليه من اختيار الحاكم اختياراً حراً من قبل الشعب وبما يتضمن من رقابة وإشراف دائمين من قبل الأمة وممثليها على الحكام تلك الرقابة التي تؤدي إلى خضوع الحكام للقانون وسيادته عليهم إضافة إلى حق الشعب في عزل الحاكم وفي هذا ما فيه من تطويع الحكام للقانون خشية استعمال الشعب لهذا الحق.

ثانياً - انتهينا أيضاً إلى أن وسائل الديمقراطية شبه المباشرة بوجه خاص سواء المتفق عليها من قبل فقهاء القانون العام وهي: الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي، أو المختلف في عدها من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة من قبل الفقهاء وهي: حق الناخبين في إقالة النائب، وحق الاقتراع على حل البرلمان، وحق عزل رئيس

الجمهورية، هذه المظاهر الديمقراطية جميعاً ـ وقد فصلنا القول فيها ـ تسهم إلى حد كبير في خضوع الحكام للقانون وصون مبدأ المشروعية وإرساء نظام الدولة القانونية.

ثالثاً ـ وانتهينا إلى أن الأمة في النظام الإسلامي هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة، جعل لها الشرع أن تختار حكامها، وأن تراقبهم فهي القوامة على تنفيذ القانون الإسلامي، وتشاركهم في ممارسة السلطة مباشرة أحياناً، وأن تعزلهم وتستبدل بهم غيرهم إن هم خرجوا على القانون الإسلامي. وهذه المبادىء هي التي انتهت إليها الديمقراطية حديثاً أيضاً.

رابعاً ـ وفيما يتعلق بالوسائل الديمقراطية التي أقرها النظام الإسلامي والتي تسهم في حماية مبدأ المشروعية وتشكل ضمانة من ضمانات الدولة القانونية في النظام الإسلامي انتهى بنا البحث إلى تسجيل النتائج الاتية:

١ـ فيما يتعلق بإسناد السلطة إلى الحاكم، انتهينا إلى أن وسيلتها الاختيار من الأمة حيث قرر الإسلام (البيعة) وهي (عقد رضائي) بين الأمة والحاكم وسيلة لإسناد السلطة إليه يمارسها نيابة عن الأمة وتحت إشرافها المستمر وهذا ما حصل في عهد الراشدين، ولكنني رجحت أن حق الأمة في اختيار الحاكم لم تكن بدايته كما هو الشائع تولية أبي بكر بل كانت بدايته في أول دولة أقامها النبي في المدينة إذ قامت على البيعة أو العقد الرضائي أيضاً إذ شرع الرسول الكريم أول سابقة دستورية في البيعة وإسناد السلطة وحق الأمة في الاختيار وذلك في بيعة العقبة الثانية التي تعاقد فيها طرفان: النبي الكريم، وممثلو الأوس والخزرج، تعاقداً فيه جانب سياسي كان الأساس لنشأة الدولة الإسلامية حيث تعينت فيه السلطة العامة التي يخضع لها هذا الجمع من المبايعين وأتباعهم، والقانون الذي يخضعون له، والتزاماتهم تجاه السلطة العامة، والتزامات السلطة العامة نحوهم، مما جعل منهم كياناً سياسياً لا يعوزه إلا الإقليم، ثم كانت الهجرة فكانت الدولة الإسلامية.

كذلك انتهى بي البحث إلى جواز اختيار الحاكم من قبل أفراد الأمة جميعاً (الانتخاب المباشر) وجواز اختياره من قبل أهل الحل والعقد (الانتخاب غير المباشر) وقدمت الدليل على ذلك.

وحيث إن الاستخلاف أو ولاية العهد قد تبدو في ظاهرها عند النظر السطحي مصادرة لحق الأمة في الاختيار فقد دققت البحث فيها فبان لي من أقوال الفقهاء أن التكييف الشرعي

لولاية العهد أنها لا تزيد على ترشيح من يصلح للخلافة لتبايعه الأمة بعد ذلك أي بعد موت الخليفة السابق، فإن بايعته انعقدت له الإمامة، وإن رفضت بيعته أو بايعت غيره سقط الترشيح السابق وكأنه لم يكن، وبذلك تبقى الأمة صاحبة القول الفصل في اختيار الحاكم.

وفيما يتعلق باختيار ممثلي الأمة ـ أهل الحل والعقد ـ وجدنا أيضاً أن اختيارهم من قبل الأمة عن طريق الانتخاب مشروع، عملاً بالشورى، وأخذاً بنظرية النيابة عن الأمة في النظام الإسلامي التي سبق أن استخلصنا لها أدلتها من مصادر الأحكام.

وفيما يتعلق بحق الترشيح، بمعنى هل للحاكم أو لأعضاء مجلس الشورى أن يرشحوا أنفسهم ويدعوا إلى انتخابهم مع ما هو معروف في الشريعة من كراهية طلب الولاية، انتهى بي البحث بعد استعراض أقوال المجوزين والمانعين له وأدلتهم، إلى جواز الترشيح، ودعمت ذلك بالدليل، ثم دفعت الإشكال المتوهم في الأحاديث النبوية المانعة من سؤال الإمارة بقدر ما هداني إليه اجتهادي. كذلك انتهى بي البحث في حكم الدعاية للمرشح إلى جوازه بشروط وقيود ذكرتها في موضعها.

وعند بحث حق الانتخاب رجحت ربطه بفكرة (الشهادة) إذ هو شهادة من الناخب بصلاحية من انتخبه للقيام بما سيعهد إليه فيمكن اعتبار شروط الصلاحية للشهادة شروطاً للناخب أيضاً، وعلى ذلك انتهيت إلى أنه لا يحق التصويت لكل مَنْ لا تقبل شهادته شرعاً كأن يكون محدوداً في قذف أو شهادة زور أو كان من غير المسلمين أو كان صبياً أو مجنوناً، ولا يشمل ذلك المرأة لأن القرآن الكريم قبل شهادتها بالجملة، كما أن النساء بايعن رسول الله فى بيعة العقبة الثانية.

٢ـ وفيما يتعلق بمشاركة الأمة في ممارسة السلطة في النظام الإسلامي، انتهى بي البحث إلى أن الأمة تباشر حقها في ممارسة السلطة ـ وهي صاحبها الأصيل ـ عن طريقين:

الأول: عن طريق ممثليها: الحاكم وأهل الحل والعقد، ذلك أن صاحب الحق ليس من اللازم عليه ـ حسب قواعد الشريعة ـ أن يستعمل حقه مباشرة بل له أن يوكل غيره وينيبه في استعمال حقه أو سلطته، خاصة وأنه يتعذر اجتماع الأمة لمباشرة وظائف الدولة جميعاً، فلا بد من الإنابة على أساس نظرية النيابة عن الأمة في النظام الإسلامي. وانتهينا إلى أن النظام الإسلامي لا يعرف السلطة التي تكون امتيازاً شخصياً أو حقاً شخصياً للحكام بل هي حق الأمة توكل فيه من ترتضيه.

والثاني: عن طريق الاشتراك المباشر في ممارسة السلطة في بعض الأمور، فقد انتهى بي البحث في هذا إلى أن النظام الإسلامي عرف فكرة اشتراك الأمة مباشرة في ممارسة السلطة واتخاذ القرار اللازم وقد سقنا السوابق الدستورية في عهد النبي والراشدين المؤيدة لذلك.

٣- وفيما يتعلق بحق الأمة في النظام الإسلامي في مراقبة الحكام وإخضاعهم للقانون الإسلامي انتهى بي البحث إلى أن الأمة تملك ذلك وأن النظام الإسلامي يؤسس لها هذا الحق على الأسس التالية:

أ - إنها صاحبة السلطة الأصيلة وأنه - أي الحاكم - وكيل عنها وللأصيل مراقبة الوكيل.

ب - إن عقد الولاية للحاكم يتم بالبيعة وهي عقد يتضمن التعاقد معه على ممارسة السلطة لتنفيذ الشرع، وهذا هو التزامه تجاه الأمة، ومن حقها أن تراقبه في تنفيذ هذا الالتزام.

جـ - دفع المسؤولية عنها أمام الله تعالى: إذ الأمة هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ القانون الإسلامي - وقد وكلت فيه - فإذا سكتت على عدم التنفيذ أو على الخروج على القانون الإسلامي لحقتها المسؤولية، فلا بد من مراقبتها للحكام لدفع هذه المسؤولية عنها.

ثم انتهينا أيضاً إلى أن اعتراض الأمة على مخالفة القانون الإسلامي ليس مجرد حق لها بل هو واجب شرعي عليها، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وقد تضمن تاريخ النظام الإسلامي أمثلة فريدة دعا فيها حكام صدر الإسلام - وهم العدول - إلى مراقبتهم وتقويمهم إذ هم على علم تام بأن النظام الإسلامي لا يمتّع الخليفة بأية حصانة خاصة من دون المسلمين فوضعه من هذه الناحية - على ما يرى بعض علماء القانون - لا يكاد يدانيه وضع رئيس الدولة حتى في الدول الديمقراطية وهذا واضح من أول خطاب لأول خليفة في الإسلام.

٤ - وفيما يتعلق بحق الأمة في النظام الإسلامي في عزل الحاكم انتهينا إلى اتفاق المتكلمين والفقهاء على مبدأ عزله إذا ظهر منه ما يوجب العزل وذكرنا منهم الماوردي، والفراء، والباقلاني، والشهرستاني، والرازي، والشافعي، والغزالي، والأيجي، والبغدادي، والجويني النيسابوري، وابن حزم الأندلسي وغيرهم، واستدلالهم على وجوب عزله إذا ظهر منه ما يوجب ذلك بالكتاب والسُنّة.

وانتهينا أيضاً إلى أن الأمة ما دامت صاحبة الحق في عزله فلها أن تباشر ذلك بواسطة ممثليها أهل الحل والعقد بأن يسحبوا منه الثقة ويقرروا عزله فإن لم يستجب لهذا القرار فإن النظام الإسلامي يعطي الأمة الحق في استعمال القوة والثورة عليه لتنحيته من منصبه إذا ظهر منه الكفر البواح أو الخروج السافر الذي لا تأويل فيه على أحكام القانون الإسلامي، وبشرط أن لا تتسبب التنحية في مفسدة أعظم وأكبر من مفسدة بقائه، التزاماً بشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا يتبين أن هذه الضمانة التي شرعها النظام الإسلامي، وهي طريقة اختيار الحاكم، ومراقبته، ومشاركة الأمة له في السلطة، وحقها في عزله، تصون مبدأ المشروعية وترسي نظام الدولة القانونية.

● وأخيراً ختمت الرسالة بفصل ختامي مهم جداً بان لي من خلال البحث، خلاصته:
أن الدولة القانونية في النظام السياسي الإسلامي قد انفردت بثلاث ضمانات أخرىٰ يقتضينا الإنصاف في البحث العلمي أن نقرر أنها على درجة كبيرة من الأهمية في حماية مبدأ المشروعية، وصيانة سيادة القانون، وإقامة نظام الدولة القانونية بأقصى درجاته، تتمثل الضمانة الأولى في: تقريره لمبدأ ثنائية المسؤولية في المجتمع بأكمله. وتتمثل الضمانة الثانية في: الصفة الدينية للقانون الإسلامي. وتتمثل الضمانة الثالثة في تفرد الإسلام بامتلاك الأنظمة المصلحة للفرد والجماعة وأشخاص السلطات الحاكمة.

أ ـ فقد انتهى بي البحث في الضمانة الأولى: ثنائية المسؤولية، إلى أن المجتمع أفراداً وسلطة يجد نفسه في النظام الإسلامي أمام مسؤوليتين اثنتين فكل مسلم فيه سواء أكان فرداً عادياً أم تبوأ مركزاً في السلطة مسؤول عن تنفيذ القانون الإسلامي على نفسه أولاً، وحمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي ثانياً، فليس لأحد في الدولة الإسلامية أن ينفذ ما عليه من القانون الإسلامي ثم لا يهمه أمر الآخرين بعد ذلك في تنفيذهم أو عدم تنفيذهم للقانون الإسلامي، بل هو مسؤول عن ذلك أيضاً، وقد فصلنا الأدلة من الكتاب والسُنّة الدالة على ذلك، وهذا المبدأ: ثنائية المسؤولية، مبدأ كبير الأهمية يقود إلى أقصى درجة من تنفيذ القانون الإسلامي ويسهم في خضوع الدولة أفراداً وسلطة للقانون ويجعل كل فرد في المجتمع قواماً على تنفيذ القانون، حارساً لمبدأ المشروعية، قائماً بنصيبه في إرساء نظام الدولة القانونية. وما الحسبة في النظام الإسلامي إلا صورة من صور ثنائية المسؤولية هذه.

ومن جهة ثانية فالنظام الإسلامي لكي يضمن أعلى درجة من الخضوع للقانون ـ

خضوع السلطة والأفراد ـ يقرر ثنائية المسؤولية والجزاء في قواعده القانونية، فكل قاعدة قانونية فيه مضمونة بجزاءين اثنين لكي يضمن عدم الخروج عليها من السلطة أو الأفراد: جزاء دنيوي يتمثل في العقوبات الشرعية للفرد أو السلطة عند الخروج على القانون الإسلامي، وجزاء أخروي يتمثل في العقوبات الأخروية التي توعدت بها النصوص والتي تستتبع الخروج على القانون الإسلامي، ولا شك أن القاعدة القانونية المقرونة بجزاءين تصادف خضوعاً وطاعة لها أكثر من تلك المقرونة بجزاء واحد.

وهـذا التنـظيم للمسؤولية بصورته الثنائية لا نجد له نظيراً في الفقه القانوني ولا في القانون الوضعي، مما انتهى بنا إلى القول إن درجة الخضوع للقانون في الدولة القانونية في النظام الإسلامي أكبر من نظيرتها الدولة القانونية الحديثة.

ب ـ وانتهى بي البحث في الضمانة الثانية: الصفة الدينية للقانون الإسلامي، نظراً لتـأسيسه على الكتاب والسُنّة والإجماع والاجتهاد وفق أصوله، إلى أن لها ثمرات ونتائج تخدم فكرة الدولة القانونية وتسهم في إرساء نظامها وتقود إلى المزيد من الخضوع للقانون من السلطة والأفراد تتجلى فيما يأتي:

١ـ إن قواعد القانون الإسلامي تكون ـ للصفة المذكورة ـ بمنأى عن الهوى والخطأ والتحكم والمحاباة ونحوها وهي لذلك تصادف طاعة أكثر وخضوعاً أكبر.

٢ـ إنها، وللصفة المذكورة أيضاً، تكون متمتعة بقدر كبير من الهيبة والقدسية والاحترام يضمن لها ـ على السلطة والأفراد ـ قوة الإلزام وحسن الالتزام.

٣ـ إنها، وللصفة نفسها، تصبح مطاعة طاعة اختيارية منبعثة من داخل النفس، وهذه الطاعة الاختيارية تجعل الفرد والحاكم لا يفكران أصلاً في الخروج على أحكام القانون الإسلامي حتى مع القدرة التامة على ذلك، فهم يطيعون أحكام القانون ويخضعون له لا لأن سيف القضاء مسلط على رؤوسهم ولكن لأن طاعة القانون جزء من عقيدتهم وشرط لإيمانهم قال تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم﴾** ولا شك أن الـطاعـة الاختيارية والخضـوع التلقائي للقانون يسهم في صون مبدأ المشروعية ويحقق المزيد من خضوع الدولة للقانون.

جـ ـ ثم شرحنا بالتفصيل الضمانة الثالثة لأهميتها القصوى وهي تفرد الإسلام بامتلاك

الأنظمة المصلحة للفرد والجماعة وأشخاص السلطات الحاكمة وبرهنا انفراد.دولة الإسلام القانونية بها.

● وعلى ذلك قادتنا تلك النتائج إلى القول بأن ضمانات الدولة القانونية في النظام الإسلامي تزيد على نظيرتها الدولة القانونية الحديثة فقد حرص النظام الإسلامي على كل ما من شأنه إخضاع الأفراد والسلطات العامة للقانون وسد المنافذ والسبل على كل خروج عليه، وامتلك من الأنـظمة والضمانات الصالحة المصلحة ما يعلو بها ويسمو كثيراً جداً وبدرجة عظيمة لا تدانيها الدولة القانونية الحديثة في فقه القانون الدستوري.

تلك هي - بإيجاز تام - معظم نتائج أبحاث رسالتي هذه، وإني لأعتبر ما وصلت إليه من نتـائج - على أهميته ورغم ما كلفني من عناء ووقت - ليس إلا خدمة متواضعة للفقه الـدستوري الإسلامي وتبصيراً للقانون المقارن، فما وفقت فيه إلى الحق والصواب فلله الفضل والمنّة ومنه التوفيق، وما قد أكون أخطأت فيه فمن نفسي وأستغفر الله، فقد أبى الله تعالى الكمال إلّا لنفسه، وأبى العصمة إلا لرسوله الكريم، وقرر استيلاء النقص على جملة البشر، وما أجمل عبارة العماد الأصفهاني: «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكـان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشـر»[٥] وما أبلغ عبارة الإمام الشافعي كما يرويها عنه الإمام المزني الذي قال: «قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فما من مرة إلا وكان يقف على خطأ فقال الشافعي: هيه أبى الله أن يكون كتاب صحيحاً إلا كتابه»[٦].

«وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

---

(٥) مجلة المسلمون: مجلد ٧ عدد شوال ١٣٨١هـ ص١٠٧.

(٦) نقلاً عن د. محمد يوسف موسى: الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي ص٨.



قائمة المراجع المشار إليها

أولاً: المراجع القانونية

الدكتور أحمد كمال أبو المجد:

- الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصري، مكتبة النهضة العربية ١٩٦٠.

الدكتور السيد صبري:

- مبادىء القانون الدستوري، نشر مكتبة عبدالله وهبة، ط٤، القاهرة ـ ١٩٤٩.

الدكتور ثروت بدوي:

- النظم السياسية، نشر دار النهضة العربية، القاهرة ـ ١٩٧٢.
- أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، نشر دار النهضة العربية ـ ١٩٦٧.
- الدولة القانونية، بحث مستل من مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الثالث، السنة الثالثة ـ ١٩٥٩.

الدكتور صوفي أبو طالب:

- مبادىء تاريخ القانون، دار النهضة العربية، القاهرة ـ ١٩٦٧.

الدكتور طعيمة الجرف:

- مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، نشر مكتبة القاهرة الحديثة ـ ١٩٧٣.
- نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، نشر مكتبة القاهرة الحديثة ـ ١٩٦٦.

الدكتور عبدالحميد متولي:

- القانون الدستوري والأنظمة السياسية، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ط٥، ١٩٧٤.
- الوسيط في القانون الدستوري، مطبعة الأهالي، بغداد ١٩٤٠.

الدكتور عز الدين عبدالله :
- القانون الدولي الخاص المصري، مطبعة جامعة القاهرة ط٣، ١٩٥٤ .
الدكتور عمر ممدوح مصطفى :
- أصول تاريخ القانون، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ط٣، الاسكندرية - ١٩٦٠ .
الدكتور علي بدوي :
- أبحاث في التأريخ العام للقانون، جـ١ (تأريخ الشرائع) مطبعة مصر، ط٣، القاهرة - ١٩٤٧م .
الدكتور فؤاد العطار:
- النظم السياسية والقانون الدستوري، نشر دار النهضة العربية، القاهرة - ١٩٦٥ .
الدكتور محمد كامل ليلة :
- الرقابة على أعمال الإدارة، مطبعة دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٠ .
- النظم السياسية : الدولة والحكومة، نشر دار الفكر العربي - ١٩٧١ .
الدكتور مصطفى كامل :
- شرح القانون الدستوري، دار الكتاب العربي بمصر - ١٩٥٢ .
الدكتور وايت إبراهيم :
- القانون الدستوري، المطبعة العصرية بالقاهرة - ١٩٣٧ .
الدكتور وحيد رأفت :
- القانون الدستوري، المطبعة العصرية بالقاهرة - ١٩٣٧ .

ثانياً: المراجع الشرعية وما يتصل بها

أ ـ كتب التفسير:

الآلوسي: شهاب الدين السيد محمود البغدادي (ت١٢٧٠هـ):
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

البيضاوي: القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت٧٩١هـ).
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، طبعة سنة ١٣٢٥هـ.

الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ):
- أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥هـ.

الرازي: أبو الفضل محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي (ت٦٠٦هـ).
- التفسير الكبير، الطبعة الأولى، المطبعة البهية المصرية ١٩٣٨م.

الزمخشري: محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٢٨هـ).
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط٢، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

أبو السعود: محمد بن محمد العمادي (ت٩٥١هـ).
- تفسير أبي السعود، نشر المكتبة الحسينية المصرية، ط١، ١٩٢٨.

سيد قطب:
- في ظلال القرآن، ط٣، بيروت ـ ١٩٦١.

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ).
- جامع البيان، طبعة دار المعارف بمصر، حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر.

ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبدالله (ت٥٤٣هـ).
- أحكام القرآن، مطبعة البابي الحلبي، ط١، القاهرة ١٩٥٧

القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ).
- الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية ـ ١٩٣٨.

ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ).

- تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية.
محمد رشيد رضا: (ت١٩٣٥م).
- تفسير المنار، مطبعة المنار، ط١، - ١٣٢٨هـ.
النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد (ت٧١٠هـ).
- مدارك التنـزيل وحقـائق التأويل، مطبوع بهامش تفسير الخازن الموسوم بـ (لباب التأويل في معاني التنزيل).

ب - كتب السُّنَّة النبوية:

ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت٦٠٦هـ).
- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، نشر عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٣.
البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت٢٥٦هـ).
- صحيح البخاري، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٣٠هـ.
البيهقي: أبو أحمد بن الحسن بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ).
- السنن الكبرى، النسخة المعتمدة على طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند، ط١، سنة ١٣٥٢هـ.
الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ).
- سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ط١، سنة ١٩٣٧.
الحاكم: أبو عبدالله بن عبدالله النيسابوري (ت٤٠٥هـ).
- المستدرك على الصحيحين، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض.
ابن حنبل: الإمام أحمد (ت٢٤١هـ).
- المسند، المطبعة الميمنية بمصر، القاهرة ١٣١٣هـ.
الدارمي: أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن (ت٢٥٥هـ).
- سنن الدارمي، تحقيق السيد عبدالله هاشم يماني المدني، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة ١٩٦٦م.
أبو داود: سليمان بن الأشعث (ت٢٧٥هـ).
- سنن أبي داود، مطبعة البابي الحلبي بمصر. ط١، سنة ١٩٥٢.

السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت٩١١هـ).
- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، طبع ونشر عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة.
الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٥هـ).
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، المطبعة العثمانية المصرية، ط١، سنة ١٣٥٧هـ.
الصنعاني: محمد بن إسماعيل (ت١١٨٢هـ).
- سبل السلام، وهو شرح بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني مطبعة مصطفى محمد بمصر، ط٢، سنة ١٩٥٠م.
عبدالبديع صقر:
- مختصر مشكاة المصابيح، طبعة الدار العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة ١٣٨٨هـ.
العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ).
- صحيح البخاري بشرح فتح الباري، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، سنة ١٣٤٧هـ.
ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ).
- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ط٣.
ابن ماجه: أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ).
- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
محمد فؤاد عبدالباقي:
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة الحلبي وشركاه ١٩٤٩ القاهرة.
مسلم: ابن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ).
- صحيح مسلم، مطبعة محمد علي صبيح بمصر.
مصطفى السباعي:
- السُّنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، نشر مكتبة دار العروبة بالقاهرة، ط١، سنة ١٩٦١.

النسائي: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ).
- سنن النسائي، المطبعة المصرية بالأزهر.
النووي: محيي الدين يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ).
- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر ط١، سنة ١٣٤٧هـ.
- رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ط٤، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.
الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٢هـ.

جـ - كتب العقائد والإمامة:

الأشعري: أبو الحسن بن إسماعيل (ت٣٣٠هـ).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط١، مكتبة النهضة المصرية.
الأيجي: عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد الأيجي (ت٧٥٦هـ).
- المواقف بشرح الجرجاني (ت٨١٦هـ) الطبعة الأولى، مطبعة السعادة بمصر - ١٩٠٧.
الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني (ت٤٠٣هـ).
- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.
البغدادي: أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت٤٢٩هـ).
- أصول الدين، ط١، مطبعة الدولة في إستنانبول ١٩٢٨م.
التفتازاني: سعد الدين التفتازاني (ت٧٩١هـ).
- العقائد النسفية بشرح التفتازاني، مطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.
ابن تيمية: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ).
- منهاج السُنّة، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢١هـ.
الجويني: أمام الحرمين عبدالملك الجويني النيسابوري (ت٤٧٨هـ).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلّق عليه الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، مطبعة الخانجي بالقاهرة - ١٩٥٠.
ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط١، المطبعة الأدبية ١٣٢٠هـ.
الذهبي: أبو عبدالله محمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ).
- المنتقى من منهاج الاعتدال، انتقاه الذهبي من منهاج السُّنَّة لابن تيمية، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٧٤هـ.
الشاطبي: أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت٧٩٠هـ).
- الاعتصام، المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة.
الشهرستاني: عبدالكريم.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم.
الغزالي: أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ).
- الرد على الباطنية، طبعة ليدن ١٩١٦م
د - كتب أصول الفقه:
الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ).
- الأحكام في أصول الإحكام، مطبعة المعارف بمصر ١٣٣٢هـ.
البرديسي: الشيخ محمد زكريا.
- أصول الفقه، ط٤، سنة ١٩٧١.
الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ).
- الرسالة، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، سنة ١٣٥٨هـ.
الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ).
- إرشاد الفحول، المطبعة المنيرية بالقاهرة.
عبدالكريم زيدان:
- الوجيز في أصول الفقه، مطبعة سلمان الأعظمي ببغداد ١٩٦٧.
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ).
- المستصفى من علم الأصول، ط١، المطبعة الأميرية بمصر ١٣٢٤هـ.
القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن (ت٦٨٤هـ).
- الفروق، ط١، مطبعة دار إحياء الكتب العربية - ١٣٤٦هـ.
محمد سلام مدكور:
- مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية بمصر، ط٢، سنة ١٩٦٤.

محمد مصطفى شلبي :

- مذكرات في أصول الفقه لقسم الدكتوراه عام ١٩٦٤ .

هـ ـ كتب الفقه والنظم الإسلامية والسياسة الشرعية :

ابن تيمية : أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (ت٧٢٨هـ) .

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، طبعة دار الكتب العربية، بيروت ١٣٨٦هـ. وأيضاً طبعة مطبعة دار الجهاد سنة ١٩٦١م .

- فتاوى ابن تيمية، طبعة المملكة العربية السعودية .

- الحسبة في الإسلام، مطبعة البيان بدمشق ١٩٦٧م .

ابن الجوزي : عبدالرحمن بن الجوزي (ت٥٩٧هـ) .

- المصباح المضيء في خلافة المستضيء (مخطوط)، مكتبة المتحف العراقي ببغداد برقم (١٤٩٩) .

ابن حزم : أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ) .

- المحلى، مطبعة الإمام بالقاهرة (بدون تاريخ)، وأيضاً طبعة المطبعة المنيرية بالقاهرة ـ ١٣٥١هـ.

حسن إبراهيم حسن :

- النظم الإسلامية، نشر مكتبة النهضة، ط١، سنة ١٩٣٩ .

أبو الحسن عبدالله بن مفتاح : (ت٨٤٠هـ) .

- شرح الأزهار، مطبعة حجازي، ١٣٥٧هـ.

الخطيب : محمد الشربيني (ت٩٩٧هـ) .

- مغني المحتاج، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٢هـ.

الدسوقي : محمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) .

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مطبعة دار إحياء الكتب العربية .

الرحبي : أبو القاسم علي بن محمد (ت٤٩٩هـ) .

- روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد ببغداد ـ ١٩٧٠م .

ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (ت٥٩٥هـ) .

- بداية المجتهد، مطبعة المعاهد بمصر ١٩٣٥م .

الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس بن أحمد بن حمزة بن شهاب الدين (ت١٠٠٤هـ).
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ.
الزرقاني: محمد الزرقاني بن عبدالباقي بن يوسف (ت١١٢٢هـ).
- شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني، ط١، المطبعة الأزهرية المصرية ١٣٢٧هـ.
الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي (ت٧٤٣هـ).
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، ط١، سنة ١٣١٣هـ.
سليمان الطماوي:
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط١، دار الفكر العربي ١٩٦٩.
شوكت محمد عليان:
- السلطة القضائية في الإسلام، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة إلى جامعة الأزهر ١٩٧٢.
الشيرازي: أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي (ت٤٧٦هـ).
- المهذب، ط٢، مطبعة البابي الحلبي.
الصنعاني: شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسن الصنعاني (ت١٢٢١هـ).
- الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مكتبة المؤيد، ط٢، الطائف - ١٩٦٨م.
الطرابلسي: علي بن خليل (ت٨٤٤هـ).
- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ط١، المطبعة الأميرية - ١٣٠٠هـ.
ابن عابدين: محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ).
- رد المحتار على الدر المختار، طبعة سنة ١٣٢٤هـ.
عباس محمود العقاد:
- الديمقراطية في الإسلام، ط٤، دار المعارف بمصر.
عبدالله مرسي:
- سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر.

عبدالحميد متولي :
- مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة ط١ ، دار المعارف ١٩٦٦ .
- أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، ط١، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ١٩٧٠ .
عبدالقادر عودة :
- التشريع الجنائي الإسلامي ، ط٢ ، مكتبة دار العروبة بالقاهرة ١٩٥٩ .
- الإسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٥١ .
عبدالكريم زيدان :
- أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٦٢م .
- الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية ، ط١ ، مطبعة سلمان الأعظمي ببغداد ١٩٦٥ .
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ط٢ ، المطبعة العربية ببغداد ١٩٦٦ .
عبدالكريم عثمان :
- النظام السياسي في الإسلام، ط١ ، دار الإرشاد ببيروت ١٩٦٨ .
عبدالوهاب خلاف :
- السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٥٠هـ .
عز الدين : أبو محمد عز الدين بن عبدالسلام .
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
أبو عبيد : القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) .
- الأموال، ط١ ، القاهرة ١٩٦٨ .
عليش : محمد بن أحمد (ت١٢٩٩هـ) .
- منح الجليل على مختصر خليل ، طبعة المطبعة العامرة .
فاضل زكي محمد :
- الفكر السياسي الإسلامي بين ماضيه وحاضره ، ط١ ، دار الطبع والنشر الأهلية ببغداد ١٩٧١ .
فتحي عثمان :
- الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه ، نشر مكتبة وهبة .

الفراء: أبو يعلى محمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ).
- الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ. وأيضاً الطبعة الثانية، ١٩٦٦ مطبعة الحلبي.
ابن فرحون: برهان الدين بن إبراهيم بن علي (ت٧٩٩هـ).
- تبصرة الحكام، مطبعة البابي الحلبي ١٣٧٨هـ.
ابن قتيبة: عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ).
- الإمامة والسياسة، - وهو منسوب إليه - مطبعة البابي الحلبي، ط٢، سنة ١٩٥٧.
قحطان الدوري:
- الشورى بين النظرية والتطبيق، ط١، مطبعة الأمة، بغداد ١٩٧٤.
ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ).
- المغني، ط١، دار المنار بمصر.
القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي (ت٦٨٤هـ).
- الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، حققه وخرج أحاديثه عبدالفتاح أبو غدة، نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ١٩٦٧.
ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزُّرَعي الدمشقي ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ).
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنّة المحمدية ١٩٥٣م.
- أعلام الموقعين: مطبعة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م.
الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ).
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة الجمالية بمصر، ط١، سنة ١٣٢٨هـ.
الكتاني: عبدالحي الكتاني.
- نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ).
- الأحكام السلطانية، ط١، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٩٦٠م.
محمد أسد:
- منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، ط١، ١٩٥٧،

نشر دار العلم للملايين، بيروت.
محمد بخيت المطيعي:
- حقيقة الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية بمصر.
محمد حميد الله:
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط٣، سنة ١٩٦٩، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
محمد رشيد رضا:
- الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤١هـ.
محمد سلام مدكور:
- الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية ١٩٦٣.
- القضاء في الإسلام، نشر دار النهضة العربية.
- المدخل للفقه الإسلامي، ط١ سنة ١٣٨٠هـ، دار النهضة العربية بالقاهرة.
محمد شهير أرسلان:
- القضاء والقضاة، ط١ سنة ١٩٦٩، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع.
محمد ضياء الدين الريس:
- النظريات السياسية الإسلامية، ط٤ سنة ١٩٦٧، دار المعارف بمصر.
محمد عبدالله العربي:
- نظام الحكم في الإسلام، طبعة دار الفكر ١٩٦٨.
محمد الغزالي:
- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الطبعة الأولى ١٩٦٣م نشر المكتبة التجارية بمصر.
محمد كامل ليلة:
- فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه، مطبعة دار النذير، بغداد ١٩٦٥.
محمد المبارك:
- الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، ط١ سنة ١٩٦٧، دار الفكر.
محمد يوسف موسى:
- نظام الحكم في الإسلام، ط٣، نشر دار الكتاب العربي بالقاهرة.

محمود حلمي :
- نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط٣ سنة ١٩٧٥، دار الفكر العربي.
محمود فياض :
- الفقه السياسي عند المسلمين، نشر المكتب الفني للنشر ١٩٥٩ .
المودودي : أبو الأعلى المودودي.
- نحو الدستور الإسلامي، المطبعة السلفية ١٣٧٣هـ.
- نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ط١ سنة ١٩٦٤، دار الفكر بدمشق.
- حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، نشر دار الفكر.
- نظرية الإسلام السياسية، مطبعة الكتاب، القاهرة ١٩٥١ .
منصور بن يونس البهوتي : (ت١٠٥١هـ).
- كشاف القناع، المطبعة الشرقية ١٣٧٠هـ.
الميرغيناني : علي بن بكر برهان الدين (ت٥٩٣هـ).
- الهداية، شرح بداية المبتدىء، مطبعة مصطفى محمد بمصر.
ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبدالواحد (ت٥٩٣هـ).
- شرح فتح القدير، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية ١٣١٦هـ، وأيضاً طبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة.
يوسف إيبش :
- نصوص الفكر السياسي الإسلامي، ط١، نشر دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦ .
أبو يوسف : يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ).
- الخراج، ط٢، المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٢هـ، وأيضاً ط٣، ١٣٨٢هـ.
و - كتب اللغة :
الزَّبيدي : محمد مرتضى الواسطي الزبيدي (ت١٢٠٥هـ).
- تاج العروس، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط١، سنة ١٣٠٦هـ.
الزمَخْشري : أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ).
- أساس البلاغة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٣م.

الفيروز أبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ).
- القاموس المحيط، ط٢، المطبعة الحسينية المصرية، سنة ١٣٤٢هـ.
ابن منظور: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (ت٧١١هـ).
- لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت ١٩٥٥م.

ز - كتب التأريخ والتراجم:

بروكلمان: كارل.
- تأريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية الدكتور السيد يعقوب أبو بكر، والدكتور رمضان عبدالتواب، نشر دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٥.
البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الشهير بالخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ).
- تأريخ بغداد، بعناية محمد حامد الفقي، مطبعة السعادة بمصر ط١، سنة ١٩٣١.
البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٦هـ).
- أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميدالله، ط١، مطبعة دار المعارف بالقاهرة، ط١، سنة ١٩٥٩.
ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ).
- جوامع السيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد، طبعة دار المعارف بمصر.
حسن إبراهيم حسن:
- تأريخ الإسلام السياسي، مطبعة حجازي بالقاهرة، ط١، سنة ١٩٣٥.
ابن خلدون: عبدالرحمن (ت٨٠٨هـ).
- المقدمة، وهي المقدمة لتأريخه المعروف بـ(العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر)، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ابن سعد: محمد (ت٢٣٠هـ).
- الطبقات الكبرى، بيروت ١٩٥٧.
السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن (ت٩١١هـ).
- تأريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني بالقاهرة، ط٣ سنة ١٣٨٣هـ.
الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ).
- تأريخ الأمم والملوك، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، القاهرة.

- الرياض النضرة، ط١ سنة ١٣٢٧هـ، المطبعة الحسينية بالقاهرة.
الطنطاوي: علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي.
- أخبار عمر، طبعة دار الفكر بدمشق، ط١ سنة ١٣٧٩هـ.
عرنوس: محمود بن محمد بن عرنوس.
- تأريخ القضاء في الإسلام، المطبعة المصرية ١٩٣٤م.
المقدسي: المطهر بن طاهر (ت٣٥٥هـ).
- البدء والتأريخ، بعناية كلمان هوار، باريس ١٩٠٣م.
المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد (ت٨٤٥هـ).
- إمتاع الأسماع، تحقيق محمود شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤١م.
النباهي: أبو الحسن عبدالله بن الحسن النباهي الأندلسي.
- تأريخ قضاة الأندلس، نشر ليفي بروفنسال، دار الكتاب العربي بالقاهرة ـ ١٩٤٨م.
وكيع: وكيع محمد بن خلف بن حيان (ت٣٠٦هـ).
- أخبار القضاة، ط١ سنة ١٣٦٦هـ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.
ابن هشام: أبو محمد عبدالملك (ت٢١٨هـ).
- السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، ط٢، مطبعة البابي الحلبي.

ح ـ كتب عامة وبحوث ودوريات:

أحمد فيصل:
- صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي، مقتبسة من مختلف كتابات ورسائل أبي الأعلى المودودي، نشر مكتبة دار البيان بالكويت.
آدم متز:
- **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٢ سنة ١٩٤٨م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.**

أكرم العمري:
- **أول دستور أعلنه الإسلام، بحث مستل من مجلة كلية الإمام الأعظم ببغداد، العدد الأول سنة ١٩٧٢.**

حيدر بامات:
- دور المسلمين في بناء الحضارة الغربية، طبع المركز الإسلامي، جنيف.
الدهلوي: أحمد شاه ولي عبدالرحيم (ت١١٧٦هـ).
- حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، مطبعة الاستقلال الكبرى بمصر.
سعيد رمضان:
- معالم الطريق، المطبعة الجديدة بدمشق ١٩٥٥م.
شلتوت: الشيخ محمود (ت١٩٦٣م).
- من توجيهات الإسلام، دار القلم بالقاهرة.
صالح أحمد العلي:
- تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة، بحث منشور في مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ١٧، بغداد ١٩٦٩م.
صبحي المحمصاني:
- القضاء عند الماوردي، بحث ألقاه في ندوة أبي الحسن الماوردي المعقودة في القاهرة ٢٢-٢٧ نوفمبر ١٩٧٥.
طه حسين:
- الفتنة الكبرى، عثمان، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥١.
عبد الكريم زيدان:
- أصول الدعوة، ط٢ لسنة ١٩٧٢، مطبعة سلمان الأعظمي ببغداد.
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ).
- إحياء علوم الدين، المطبعة الأزهرية المصرية، ط٢ لسنة ١٣١٦هـ.
المرتضى: محمد بن الحسن بن إبراهيم (ت٤٦٠هـ).
- نهج البلاغة، جمعه المؤلف من خطب الإمام علي رضي الله عنه.
المودودي: أبو الأعلى المودودي (معاصر).
- المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر ١٩٧٥.
مجلة المسلمون.
مجلة مجلس الدولة - القاهرة.
مجلة المجمع العلمي العراقي - بغداد.
مجلة كلية الدراسات الإسلامية - بغداد.
مجلة كلية الإمام الأعظم - بغداد.

ثالثاً - المراجع الأجنبية

Arnold, T. W.:

The Caliphate. Oxford: 1924.

Fitsgerald, Dr. V.:

Muhammedan Law.

Gibb, H. A. R.:

Muhammedanism. 1949.

Hamidullah, Dr. M.:

The First Written Constitution in the World. 1968.

Macdonald, D. B.:

Development of Muslim theology Jurisprudence and Constitutional theory (New York: 1903).

Muir, W.:

The Caliphate.

Sanhoury, A.:

Le Caliphate.

Schacht, Dr.:

The Encyclopaedia of Social Sciences.

Sitrothman, R.:

The Encyclopaedia of Islam.



الفهرس

الباب الثاني

تدرج القواعد القانونية

الباب الثالث

خضوع الإدارة للقانون

الباب الرابع

الاعتراف بالحقوق والحريات

تمهيد:

القسم الثاني
ضمانات تحقيق الدولة القانونية أو تحقيق خضوع الدولة للقانون
«في الفقه الدستوري الحديث وفي النظام الإسلامي»
الباب الأول
الفصل بين السلطات

الباب الثاني
تنظيم الرقابة القضائية

الباب الثالث
تطبيق النظام الديمقراطي